

11 La rottura del conformismo religioso

Sommario 11.1 La laicizzazione delle comunità israelite. – 11.2 Le conversioni al protestantesimo. – 11.3 La legittimazione dell'indifferenza religiosa.

11.1 La laicizzazione delle comunità israelite

Primo a distaccarsi vistosamente dal proprio senso di appartenenza religiosa e anche dal senso di appartenenza alle comunità locali fu un gruppo caratterizzato da una forte identità etnica. Gli ebrei, per quanto si distinguessero dal resto della popolazione per la maggiore propensione a una cultura cosmopolita, avevano estese radici culturali nei paesi della Bassa padana. Durante il XVI e XVII secolo si erano insediati in diverse località padane, attratti dai commerci che si svolgevano con intensità particolare lungo il Po e dalla relativa tolleranza che i Gonzaga avevano nei loro confronti. Nelle comunità in cui si erano inseriti avevano creato propri luoghi di culto, scuole confessionali, e proprie istituzioni solidaristiche e professionali. Oltre ad assumere frequentemente il nome di queste comunità nei cognomi familiari, in parte integravano le culture ebraiche con dialetti e tradizioni locali.¹

La crisi dei traffici commerciali sul Po modificò il rapporto tra i padani e le comunità israelite. Già dagli anni Quaranta, nei ghetti della Bassa padana cominciò a diminuire sensibilmente il numero

¹ Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 301-5, 330-6.

degli abitanti. Tale tendenza proseguì ininterrotta per tutto il secolo. Gli uomini, soprattutto i più giovani, si trasferirono nei centri maggiori che già ospitavano loro comunità: a Reggio, Carpi, Modena e Mantova. Mantova divenne per qualche decennio uno dei più importanti poli culturali degli ebrei italiani. Ma anche a Mantova il mercato e la città decadde rapidamente, danneggiati dal succedersi delle guerre tra il 1848 e il 1866, e - con l'unificazione all'Italia - dalla perdita di importanza dal punto di vista militare. Il loro principale centro d'attrazione divenne allora Milano, città precedentemente priva di una significativa presenza israelita.²

Gli interessi di quegli ebrei che riuscivano a trovare proprie collocazioni tra i ceti superiori si spostarono sempre più lontano dalla Bassa padana, in luoghi dove generalmente tendevano a trascurare la pratica religiosa.

Il bisogno di emancipazione li portò a formarsi in tutti i sensi una mentalità nazionale, più rapidamente che non il resto della popolazione padana. La loro vocazione nazionale si manifestò tanto nelle spinte alla mobilità geografica e all'urbanizzazione, come in ambito politico; ma emerse con maggiore evidenza in ambito economico. La rete di relazioni tra gli ebrei che commerciavano sui mercati costituì un gruppo di pressione decisivo per imporre l'adozione del sistema metrico decimale nelle misure e nei pesi e ottenere la messa fuori corso delle monete coniate dai cessati regimi. Nel circondario guastallese, dove ogni comune aveva ufficialmente modi peculiari di misurare e pesare le merci,³ questa mobilitazione fu particolarmente intensa nel 1864. Le popolazioni rurali si attaccavano tenacemente alle usanze locali nella definizione delle misure, sia per una difficoltà nel comprendere i nuovi valori, sia per il timore immediato di essere vittime dei raggiri dei commercianti o per la prospettiva duratura di non riuscire più a controllare i flussi delle merci sulle proprie piazze. A queste resistenze diffuse si contrappose una coalizione dei mercanti forestieri, in genere di lingua tedesca e religione protestante, con gli ebrei guastallesi e reggiani. Sebbene ciò provocasse forte malcontento popolare, ebrei e protestanti riuscirono a mobilitare i negozianti per condizionare la Camera di commercio di Reggio a adottare criteri di misurazione nazionali,⁴ che rimettessero in vigore gli standard già adottati in età napoleonica.

² Bachi, *La demografia degli ebrei*, 25-6, 29-30; Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 377-9; Brunialti, «Distribuzione geografica degli ebrei»; *Annali di statistica*, 187-91; Rocca, «Cenni sulle comunità israelitiche», 168-94; Ravà, «Gli ebrei nelle province parmensi»; Loevinson, «Gli ebrei di Parma», 350-6.

³ Camera di commercio di Reggio Emilia, *Raccolta provinciale degli usi*, appendice I, Tav. C e D.

⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

A metà del XIX secolo, la maggior parte dei paesi della Bassa padana rimasero privi di rabbini. Vennero perciò chiuse le scuole tenute da questi sacerdoti; mentre oratori e sinagoghe rimasero custoditi più che altro dagli anziani, ma privi di culti regolari. Per celebrare un culto, il rituale ebraico prevedeva la presenza di almeno dieci maschi al di sopra dei tredici anni: condizione che dopo la metà del XIX secolo nessuna comunità locale era più in grado di soddisfare, a causa della diaspora e dell'indifferenza religiosa.⁵ Una analoga situazione si verificò nelle comunità israelite sulla sponda sinistra del Po: a Viadana, Sabbioneta, Bozzolo, Gazzuolo, Pomponesco, Ostiglia e Governolo. Si dissolsero inoltre le reti di istituzioni solidaristico-caritative che legavano diverse comunità israelite nell'ambito degli antichi Stati regionali.⁶ Il censimento del 1881 registrò la tendenza a esaurirsi dei nuclei israeliti della Bassa padana, rilevando i dati della seguente tabella.⁷

Tabella 7 Distribuzione popolazione israelita nella Bassa padana

Comuni	Popolazione israelita	Maschi	Femmine	Percentuale sul totale degli abitanti
Guastalla	34			0,380%
Novellara	31			0,446%
Sermide	23			0,333%
Revere	22	8	14	0,579%
Schivenoglia	4	2	2	0,240%
Quistello	2	1	1	0,010%
Brescello	presenza estinta			0%

Tali cifre erano comunque difficili da verificare, dal momento che la laicizzazione seguita all'unità nazionale rendeva difficile identificare quei segni distintivi religiosi che durante la Restaurazione permettevano di identificare - senza possibilità di equivoci - gli ebrei.

Con l'unificazione nazionale, la legislazione liberale pose fine alle segregazioni etnico-religiose. Agli ebrei non furono più precluse le professioni liberali, né gli impieghi pubblici, né il possesso di beni immobili. Poterono così spaziare oltre la stretta specializzazione delle attività commerciali e artigianali, a cui si erano a lungo dovuti assuefare. A molti giovani ebrei istruiti e forniti di un minimo patrimonio si aprirono prospettive di carriera nell'apparato burocratico,

⁵ *Annali di statistica*, serie III, IX: 148.

⁶ *Annali di statistica*, serie III, IX: 189.

⁷ *Annali di statistica*, serie III, IX: 148-52.

militare e scolastico del nuovo Stato.⁸ La moltiplicazione degli istituti finanziari, senza che ne fosse preclusa come in passato la gestione agli ebrei, aprì ulteriori vie alla loro ascesa sociale. La notevole mobilità geografica, spesso accompagnata da rapide ascese sociali per individui e famiglie, contribuì a superare le barriere dei ghetti e a favorire l'integrazione coi non ebrei. Tutto ciò influi non poco sulle tradizioni delle piccole comunità marginali, esponendole in molti casi alla dispersione della loro cultura religiosa, soprattutto per quanto riguardava l'osservanza dei rituali esteriori. Inevitabilmente, tra cultura e comportamenti di individui divenuti adulti durante la Restaurazione o dopo l'unificazione nazionale si produsse un forte scarto generazionale, date le diverse prospettive di socializzazione e professionali aperte dall'emancipazione.

Il deperimento dei vincoli religiosi delle comunità ebraiche non fu però solo un effetto meccanico del progressivo dissolversi dei ghetti. Le identità politiche avevano assunto per loro una forte rilevanza.⁹ Con la Restaurazione avevano perduto i diritti acquisiti nell'età napoleonica e si erano talvolta riacutizzate persecuzioni nei loro confronti; questo almeno nel ducato modenese, mentre nel Ducato di Parma e nel Regno lombardo-veneto le autorità lasciarono minore spazio all'antisemitismo. Per reazione, sostennero con decisione il processo risorgimentale e diedero un consistente contingente ai volontari nelle guerre risorgimentali, combattendo spesso nelle file garibaldine. Oltre ai giovani ebrei che partivano come combattenti, c'erano poi degli anziani che sovvenzionavano i volontari garibaldini, pagando consistenti premi di arruolamento.¹⁰ Tra questi giovani l'irreligiosità era particolarmente diffusa, ostentata e tenacemente difesa.¹¹

Più colti del resto della popolazione, furono particolarmente attratti dalle teorie della sinistra hegeliana e del positivismo. Lo si poteva constatare dalle discussioni filosofiche sul quotidiano *La Favilla*, che contava una nutrita schiera di ebrei tra i propri collaboratori e lettori, e che attaccava costantemente l'influsso dei rabbini con una durezza non inferiore a quella riservata al clero cattolico. Un laicismo militante, decisamente avverso alle tradizioni giudaiche e irridente alle tradizioni cattoliche, era da essi considerato il percorso necessario per emanciparsi da un passato di emarginazioni. I clericali non ebbero comunque dubbi nel considerare *La Favilla* un prodotto del

⁸ Bachi, *La demografia degli ebrei*, 7-8; Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 377-9.

⁹ Cfr. Servi, «Gli israeliti di Europa»; Livi, *Gli ebrei alla luce della statistica*.

¹⁰ ASRE, *Pubblica sicurezza nel Circondario di Guastalla*, b. 1866-1867 *Insurrezione romana*, lettera del delegato politico di Novellara al commissario di Guastalla, 27 settembre 1867.

¹¹ Bachi, *La demografia degli ebrei*, 8-9.

ghetto di Mantova, fecendola ripetutamente bersaglio di provocazioni antisemite, sempre contenute o represses dalla polizia.¹²

I matrimoni tra i pochi giovani delle famiglie rimaste negli ex ghetti divennero rari.¹³ Del resto, lentamente, mutò la composizione sociale negli ex ghetti, che apparvero piuttosto rioni malfamati o di emarginazione sociale, perdendo in parte la loro caratterizzazione di spazio connotato etnicamente. Almeno la vicenda del ghetto guastallese, il maggiore tra quelli della Bassa padana, sembra evolversi in quel senso. La sua tardiva creazione, nel 1657, per pressioni del clero più intollerante, dopo meno di un trentennio vide già attenuate le misure di segregazione, e furono tolte le scritte che lo indicavano e anche i portoni che lo isolavano di notte.¹⁴ Nel 1826 il governo di Parma concesse l'abbattimento degli archi che formalmente distinguevano ancora la zona cristiana da quella ebraica, accogliendo insistenti istanze degli ebrei e di pubbliche autorità locali, che li indicavano come strutture cadenti e pericolose. E nel 1847 una prima famiglia ebraica acquistò una casa nella Piazza Maggiore e vi si stabilì. Il fatto sollevò blande obiezioni tra i cattolici, ma solo in quanto pareva sconveniente che le finestre dell'abitazione guardassero frontalmente l'ingresso del duomo.¹⁵ La successiva cessione del territorio guastallese al Ducato di Modena portò al ripristino di norme sfavorevoli agli ebrei, tra cui il divieto di acquistare case fuori dal ghetto. Dopo la rivoluzione del 1859, cessati i divieti, avvenne un rapido rimescolamento.

Quando subentrò il Regno italico, non si conobbe più né Ebrei, né Cristiani ed il ghetto sparì, e si confuse con altre strade, poiché alcuni Cristiani, posti da parte gli scrupoli o le convenienze andarono ad abitare le Case degli Ebrei, forse per spendere poco nell'affitto, ed altri le comperarono, cosicché divenne una mistura di Vecchio e Nuovo Testamento.¹⁶

Negli anni precedenti il 1859, il vescovo Rota aveva cercato di assecondare l'ansia di integrazione degli abitanti del ghetto, convincendo due famiglie a convertirsi al cattolicesimo, con un rito battesimale a cui fu data la massima solennità e pubblicità.¹⁷ Dopo il 1859, però,

¹² ASMN, API, b. 169, f. 1872 *Periodici*; b. 480, f. *Clero - Partito clericale - Informazioni*; Pietro Rota *arcivescovo tit. di Tebe*, 333-5.

¹³ Colorni, *Gli ebrei di Sermide*, 46.

¹⁴ Benamati, *Istoria della città di Guastalla*; Affò, *Istoria della città*; BMG, Girolamo Cattaneo, *Cronache della città di Guastalla* (manoscritto del XIX secolo).

¹⁵ Besacchi, *L'osservatore*, voll. 2 e 4.

¹⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁷ Pietro Rota, *arcivescovo tit. di Tebe*, 88.

l'integrazione tra ebrei e cristiani non necessitò più di spettacolari conversioni. Anzi, si giunse addirittura alla partecipazione di ebrei non convertiti alle maggiori solennità cattoliche, che fecero scalpore per gli abiti sfarzosi sfoggiati nell'occasione dalle donne ebee, e per il contegno irrispettoso tenuto in chiesa dagli uomini ebrei.¹⁸ Per quanto episodici, tali commistioni nei rituali - profane per entrambe le religioni - destarono scalpore; ma non tanto da perturbare l'ordine pubblico, in un ambiente cittadino agitato piuttosto da scontri politico-religiosi all'interno della comunità cattolica.

Nell'altro consistente insediamento israelita della Bassa padana, Novellara, l'integrazione tra cattolici ed ebrei fu maggiormente contrastata. Novellara era appartenuta per oltre un secolo al Ducato di Modena, risentendo probabilmente di una maggiore diffidenza verso gli ebrei, sempre assecondata dalle autorità estensi. In particolare, però, a Novellara il mercato non aveva una centralità nella vita cittadina raffrontabile a ciò che avveniva a Guastalla, dove le intense attività commerciali amalgamavano la popolazione al di là delle confessioni religiose, stimolando promiscuità di relazioni sia tra il popolino che tra i ceti superiori. Anche a Novellara gli ebrei più ricchi divennero parte della classe dirigente municipale; ma ciò costituì a lungo un elemento di tensione tra le fazioni politiche, dato che il partito legittimista filoestense - fortemente presente sia in città che in campagna - imputava ai liberali novellaresi tale commistione.¹⁹

A Novellara, questi conflitti latenti diedero vita nel 1865 a un tumulto, che però rivolse verso gli ebrei solo forme di aggressività simbolica ritualizzata, mentre provocò scontri nelle strade e interventi della forza pubblica, con uno strascico di arresti. Il motivo dei disordini fu una derisione folklorica, detta *cioccona*, fatta ai vedovi che si risposavano. La si era appena fatta a un cattolico, quando si sposò un vedovo ebreo. Sorse così una discussione paesana, sulla legittimità di rifare la *cioccona*, usanza che mai prima di allora aveva riguardato gli ebrei novellaresi. Sorsero allora due fazioni, perché c'era chi sosteneva che l'eliminazione del ghetto doveva omologare tutti nelle usanze locali. Temendo di essere umiliati, gli ebrei vollero sottrarre il proprio correligionario alla irrisione popolare, chiamando a proprio sostegno il delegato di polizia e la giunta comunale. Il disordine rischiava di lacerare la stessa comunità 'cristiana', tanto che tra favorevoli e contrari alla *cioccona* c'erano stati lanci di sassi. Intervenero i carabinieri e la Guardia nazionale a reprimere la chiassata. Ma per tre notti - sfidata dall'atteggiamento rigido assunto dalle autorità - una folla di giovani continuò il frastuono attorno alla casa degli sposi; e alla fine, come prevedeva l'usanza, bruciò un fantoccio

¹⁸ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

¹⁹ Gherardi, *Notizie cronologiche*; Malagodi, *Note etnografiche su Novellara*.

che li raffigurava. Soprattutto quest'ultimo aspetto del rito folklorico preoccupò particolarmente gli ebrei e le autorità, per le simbologie aggressive che esso poteva evocare. Indiretto bersaglio polemico della dimostrazione avrebbe semmai potuto essere l'alleanza tra ebrei e liberali nella politica municipale. Ma gli stessi sostenitori della *cioccona* badarono a non farne una dimostrazione di antisemitismo. Richiamandosi anzi al potere fraternizzante del costume paesano essi pretesero anzi di aver coinvolto maggiormente gli ebrei nelle relazioni comunitarie, estendendo a loro le sanzioni folkloriche da cui la segregazione li aveva fino ad allora esentati: un rito di assimilazione e non di espulsione. Effettivamente, appena giunto a compimento il rituale derisorio, la chiassata cessò completamente e gli assembramenti notturni si dispersero spontaneamente.²⁰

Il desiderio di integrarsi pienamente in ambienti da cui erano stati per secoli emarginati o del tutto esclusi incentivò gli ebrei a stringere relazioni di parentela coi non ebrei. L'opinione pubblica dell'Italia liberale approvava incondizionatamente questo rimescolamento etnico, che eliminava barriere di pregiudizi atavici, generatori di soprusi e conflitti. La scienza positivista incoraggiava l'abbandono della stretta endogamia a cui gli ebrei erano stati costretti o si erano sottoposti per secoli. Al di là delle reciproche convenienze che i matrimoni misti potevano avere nelle strategie familiari di ebrei e non ebrei, questa fusione di famiglie e di culture assecondava «lo spirito dei tempi nuovi».²¹

La stessa onomastica ebbe un'impostazione meno confessionale. Ai bambini – anziché i nomi biblici per i maschi e quelli rinascimentali per le donne – si diedero frequentemente i nomi degli eroi risorgimentali o dei grandi personaggi del mondo liberale, o altri nomi laici.²²

11.2 Le conversioni al protestantesimo

Dopo la metà del XIX secolo l'Italia fu percorsa da innumerevoli predicatori protestanti, aderenti al movimento del Risveglio. Tale movimento, partendo da una critica alla passività delle chiese tradizionali, mobilitava energie nella diffusione di una morale pietistica e spingeva gli individui a dare testimonianza della propria fede anche con opere missionarie tra popolazioni da interessare alle problematiche di questa nuova religiosità. Il movimento del Risveglio in Italia interagì col movimento risorgimentale, politicizzando le proprie

²⁰ ACN, *P S 1865*, prot. nrr. 102-3; Gherardi, *Notizie cronologiche*, 2.

²¹ Rocca, «Cenni sulle comunità israelitiche», 194; cf. Livi, *Gli ebrei alla luce della statistica*.

²² Colorni, *Gli ebrei di Sermide*, 46.

tematiche e dando una spinta di tipo messianico a un diffuso tentativo di suscitare nel centro della cattolicità una radicale riforma religiosa. Quest'opera, che venne definita di *evangelizzazione*, suscitò entusiasmi nel protestantesimo internazionale, che sperò in una ripresa della Riforma del XVI secolo proprio nel centro della cattolicità, e perciò finanziò largamente l'opera missionaria in Italia. Il mondo protestante europeo e americano attendeva dalla crescita del movimento nazionale italiano una messa in crisi del potere temporale della chiesa romana, la decadenza del papato e l'affermarsi di una nuova cultura cristiana universale.²³ Il termine *evangelico*, in un primo tempo non venne concepito come sinonimo di protestante, ma doveva indicare l'adesione a un cristianesimo aconfessionale, di impostazione nuova, che secondo i promotori del movimento avrebbe dovuto diventare il sostegno religioso dell'etica nazionale italiana.²⁴

Un vincolo limitante il proselitismo evangelico fu il mantenimento nella legislazione italiana del primo articolo dello Statuto albertino, che faceva del cattolicesimo romano la chiesa ufficiale dell'Italia, mentre le altre confessioni religiose risultavano solamente tollerate. Dopo Porta Pia, le libertà assicurate al papa dal governo italiano, con la legge delle guarentigie, delusero in buona parte le aspettative del protestantesimo e di importanti settori della cultura laica italiana. Ma ciò non interruppe il diffondersi del movimento evangelico, né i suoi sostegni internazionali. Da allora, però, a farsi carico del proselitismo furono le diverse denominazioni ecclesiastiche protestanti, che inevitabilmente cercarono di incanalare il movimento nelle proprie strutture istituzionali.²⁵

A lanciarsi nell'opera di evangelizzazione furono in particolare la chiesa valdese – da secoli radicata nelle Alpi Cozie – e non pochi preti e frati, che avevano abbandonato il cattolicesimo sia per simpatia per il movimento nazionale, sia per reazione al ripudio fatto da Pio IX delle istanze rosminiane e giobertiane di rinnovamento della chiesa romana. Ma a costituire un terreno favorevole al propagarsi del protestantesimo fu innanzi tutto la presenza capillare di piccoli nuclei di stranieri in Italia: in particolare famiglie di commercianti svizzeri di filati e tessuti.²⁶ Analogamente a quanto accadde nel corso del XIX secolo in Francia, il movimento evangelico si caratterizzò in

23 Cf. Ricca, «Le Chiese evangeliche»; Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia*.

24 Santini, *Alessandro Gavazzi*; Spini, *Risorgimento e protestanti*; *L'evangelo e il berretto frigio*; Maselli, *Tra Risveglio e millennio*.

25 Cf., Giordani, *I protestanti alla conquista*; Crivelli, *I protestanti in Italia*; Maselli, *Libertà della parola*; Santini, «Risveglio evangelico»; Chiarini, Giorgi (a cura di), *Movimenti evangelici in Italia*.

26 Vinay, *Storia dei valdesi*, 3: 11-29; Martignone, «La comunità evangelica di Bergamo».

Italia per i rapidi ma effimeri successi incontrati in diverse città e paesi, dove riusciva a raccogliere molti nuclei di fedeli, talvolta numerosi, ma che in poco tempo si assottigliavano, fino a estinguersi.²⁷

La Bassa padana fu capillarmente attraversata dal movimento evangelico; nell'Italia liberale fu anzi l'unica area rurale in cui riuscì a stabilirsi, per almeno mezzo secolo, una consistente rete di gruppi evangelici.²⁸ L'ambiente bracciantile risultò quindi particolarmente curioso e ricettivo verso le identità individuali e comunitarie che potevano nascere da nuovi legami religiosi e differenti rituali collettivi.

Dopo il 1859, constatata la freddezza incontrata dai tentativi di insediare dei nuclei evangelici a Reggio, Modena e Bologna, i pastori valdesi Jean David Turin ed Emile Combe trovarono entusiastiche accoglienze a Guastalla. Nella cittadina della Bassa padana la rivoluzione aveva allontanato il vescovo legittimista Pietro Rota, a cui la popolazione urbana era decisamente ostile; in particolare, l'atteggiamento intransigente del vescovo contro il nuovo Stato nazionale aveva deteriorato i legami tra i laici e un clero cittadino inizialmente schierato su posizioni per lo più liberali e passaglierne. Lì dal 1864 furono inviati i migliori predicatori della chiesa valdese e Alessandro Gavazzi, cappellano di Garibaldi. Furono accolti da entusiasmi popolari e godettero delle simpatie della borghesia laica. Il loro primo luogo di culto fu un salone adibito a teatrino e sala da ballo, messo a disposizione da un fabbricante di seta nel 1858 rovinato nella sua attività dal vescovo Rota.²⁹

Ma le adesioni alla chiesa evangelica locale si limitarono a un centinaio di persone, di ceto medio-basso, per lo più abitanti in campagna. Dieci anni dopo la fondazione della chiesa evangelica guastallese, i suoi membri effettivi - istruiti adeguatamente in materia religiosa e ammessi alla sacra cena - erano sessantasei, di cui il 26% nativo della città, il 40% di Pieve, San Martino e Tagliata: villaggi rurali vicini a Guastalla. Tra i membri della chiesa, i gruppi professionali più diffusi erano i lavoratori agricoli (18%), i falegnami (10,6%), i muratori, i fabbri e i possidenti (ciascuno il 5%). Migrarono permanentemente all'interno dell'Italia in 11; 3 andarono in Svizzera e 4 in America. Le famiglie di almeno 6 membri della chiesa avevano origine svizzera.³⁰

²⁷ Cfr. Vinay, *Storia dei valdesi*; Crivelli, *I protestanti in Italia*; Bigi, «L'organizzazione della vita religiosa»; Pitocco, «Tazza rotta, tazza nuova»; Jones, «Quelques formes élémentaires»; Bauberot, «Conversions collectives au protestantisme»; sull'evangelizzazione valdese nell'ambiente italo-francese di Nizza: Agulhon, *La République au village*, 172-87.

²⁸ Spini, «Movimenti evangelici nell'Italia».

²⁹ *Carteggio tra monsignore Pietro Rota*, a cura del Comitato evangelico.

³⁰ ATV, CE, b. *Diaspora mantovana*, f. *Statistiche chiese, Guastalla (1875-1926)*.

Parecchie centinaia furono invece le persone partecipanti con interesse alle conferenze organizzate degli evangelici, su tematiche riguardanti la morale religiosa, il rapporto tra religione e politica, la critica ai dogmi cattolici, la condanna delle devozioni ai Santi taumaturghi. Ciò continuò a verificarsi fino al primo decennio del XX secolo, sebbene la chiesa evangelica guastallese si fosse ridotta in pochi anni a un numero esiguo di seguaci.³¹

Un episodio può rendere conto della funzione culturale che la comunità guastallese riconosceva ancora a fine secolo al nucleo evangelico, a testimonianza delle attenzioni di cui la piazza laica circondava gli sparuti difensori della religione eterodossa. Nel 1897 il sindaco socialista Adelmo Sichel - ateo intransigente - negò l'uso del teatro comunale per una conferenza religiosa di Damiano Borgia, presidente dell'Associazione anticlericale di Milano e oratore evangelico molto amato nella Bassa padana. La decisione fu motivata con la necessità che il municipio preservasse il teatro come tempio delle ritualità laiche, al di fuori delle dispute confessionali, per non doverlo eventualmente concedere anche al clero. L'operato del sindaco suscitò un sommovimento negli ambienti radical-socialisti cittadini, con diverse minacce di dimissioni dal Circolo socialista e dal consiglio comunale, e con proteste insistenti di molti aderenti all'associazionismo laico e classista. Sichel dovette concedere il teatro e riaffermare pubblicamente sui giornali il proprio ruolo di leader dell'anticlericalismo cittadino, pur rimanendo estraneo alle simpatie evangeliche di diversi suoi collaboratori e sostenitori. Già pochi anni prima la vecchia giunta comunale liberale era stata messa in crisi anche per la mancata concessione del teatro ai valdesi, gesto che secondo la piazza aveva evidenziato dei connubi tra i moderati e il clero.³²

Il riconoscimento che la città laica tributava agli evangelici era quello di aver sottratto al clero la gestione delle ritualità collettive e il controllo sulla morale comunitaria. Ma al di là di questo, testimonianze del clero e degli evangelici concordavano nell'osservare la generale indifferenza cittadina in materia religiosa, a partire dagli anni Settanta. Gli evangelici guastallesi - al pari dei valdesi italiani e dei loro sostenitori europei - esprimevano frequentemente la delusione per essersi illusi che le simpatie dimostrate dalla città verso gli evangelizzatori potessero tradursi in un'adesione comunitaria

31 Sulle difficoltà della predicazione evangelica nell'ambiente guastallese: Rostagno, *Un evangelista in Italia*, 33-5.

32 ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1892-93 e 1896-97; ATV, CE, b. *Guastalla*, f. Corrispondenza (1868-1901), volantino intitolato *Smascheriamo i preti*, Guastalla, Lucchini, 1897. Le conferenze, tenute nel salone di un caffè, e successivamente in teatro, ebbero per titolo *Il prete e la società* e attrassero almeno duemila persone. Cf. «Guastalla: il socialismo ed il protestantesimo», *L'Azione cattolica* (Reggio E.), 24 aprile 1898.

a una chiesa riformata. La cultura urbana esprimeva invece un evidente rifiuto a gravitare attorno a una chiesa, tradizionale o riformata che fosse.

Gli abitanti delle campagne, più attratti delle simbologie religiose, da parole e riti che sacralizzavano i legami comunitari, in genere attaccati alle tradizioni cattoliche, ma in non rari casi simpatizzanti per gli evangelici, erano comunque partecipi della morale laica e di quelle rappresentazioni profane del mondo che dominavano la cultura urbana. Le relazioni di pastori e colportori riportavano costantemente l'attitudine di molti loro simpatizzanti a frequentare l'osteria e i giochi, o a emigrare temporaneamente in cerca di lavoro, piuttosto che frequentare i culti. Proprio tra i braccianti che rompevano con i rapporti tradizionali di subalternità alcuni predicatori cercavano di portare la predicazione.

Secondo il pastore Jean Pierre Pons, nel 1870 la chiesa evangelica guastallese era «composta quasi esclusivamente di poveri operai e contadini». ³³ Fonti cattoliche confermano che i membri della chiesa erano proletari con scarsissima influenza sulla vita cittadina e rurale. ³⁴ Ciò costituiva un insuccesso per gli obiettivi che si ponevano i pastori valdesi, che nelle loro corrispondenze segnalavano di mirare innanzitutto a coinvolgere il ceto medio, che partecipava con curiosità alle conferenze culturali, ma che poi evitava di frequentare le chiese. Oltre tutto, i salariati che si fossero fatti evangelici lamentavano spesso di patire la disoccupazione, venendo discriminati a causa della loro diversità religiosa. ³⁵ Sia a Guastalla che nei paesi dell'Oltrepò mantovano in cui costituirono altre chiese, i pastori evangelici annotarono frequentemente che questa penalizzazione sociale e professionale allontanava i proletari dalle chiese, oppure li costringeva a emigrare. L'appartenenza alla chiesa eterodossa, in sostanza - accolta dall'ambiente liberale cittadino come il veicolo di una nuova etica religiosa, compatibile con le idee progressiste e coi costumi moderni - agli occhi dei notabili conservatori, delle autorità pubbliche e delle consorterie presenti nell'ambiente rurale divenne invece un elemento destabilizzante. Ciò costituiva una fonte di sospetto per chi si fosse convertito e un ostacolo alla sua integrazione nella comunità. Tanto più che - se negli ambienti cittadini molte autorità riconoscevano nei valdesi un elemento di sostegno all'ordine costituito - nelle campagne e nei piccoli centri le consorterie credevano di trovare negli evangelici dei sovvertitori dell'ordine, attribuendo una valenza

33 ATV, CE, RC, *Guastalla* (1871).

34 Besacchi, *L'osservatore*, 4. Cf. ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1881-82.

35 ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1877-78, 1879, 1885, 1885-86. Rostagno, *Un evangelista in Italia*, 35.

politica alla loro scelta non conformista.³⁶ Sicuramente, la presenza degli evangelici diventava molto scomoda in paesi dove le consorterie municipali riuscivano a mantenere rapporti di quieto vivere o di collaborazione clientelare col clero parrocchiale. Le prediche di Cirillo Barana - ex curato della parrocchia di Revere, divenuto colportore valdese a Guastalla - visibilmente risentivano della lettura della *Predica di Natale* di Camillo Prampolini, dove il clero veniva indicato come il beneficiario di ricchezze della comunità, sottratte ai poveri.³⁷

Le comunità che si mostrarono piuttosto diffidenti verso gli evangelizzatori furono invece quelle a dominanza mezzadrile. A Novellara e a Poviglio avvennero i due episodi più vistosi di intolleranza verso i predicatori operanti nella Bassa padana. Nel 1865, a Novellara un missionario cattolico riuscì ad aizzare la piazza contro un colportore guastallese, a cui vennero bruciati bibbie, vangeli e opuscoli di propaganda evangelica. L'intervento della Guardia nazionale e dei carabinieri riuscì solo a garantire l'incolumità del venditore di sacre scritture. Il sindaco cercò di mettere in cattiva luce l'agredito.³⁸ Nel 1874, a Poviglio, fu sempre un missionario cattolico ad aizzare una folla di contadini contro il pastore Chauvie, accolto a sassate mentre si recava a tenere una conferenza nel teatro. In quest'ultimo paese, la predicazione evangelica riprese temporaneamente, con l'appoggio di alcuni notabili liberali; ma si esaurì rapidamente, per la mancanza di conversioni religiose.³⁹

Con questi insuccessi, i tentativi di estendere il proselitismo evangelico nell'area mezzadrile emiliana si esaurirono sul nascere. I predicatori intervennero per un certo tempo a Brescello e Castelnovo Sotto, paesi con una discreta presenza di braccianti e interessati da movimenti migratori; ma l'amicizia tra i sindaci e i parroci di quei paesi fece terra bruciata attorno ai protestanti. A Brescello i valdesi negli anni Settanta tentarono, senza successo, di avviare dei propri culti. Dopo pochi anni, furono i metodisti wesleyani a fondarvi una propria chiesa, che ebbe breve durata, portando i convertiti superstiti a gravitare attorno al vicino paese bracciantile di Mezzani, dove

36 Cf. Bauberot, *Conversions collectives au protestantisme*; Jones, *Quelques formes élémentaires*.

37 Barana, *Esempio di carità sacerdotale*, 8-14; cf. Prampolini, *La predica di Natale*, (opuscolo edito nel 1894 dal Circolo Carlo Marx a Guastalla, un anno dopo essere stato pubblicato a Reggio, poi riedito numerose volte). Sulla fortuna dell'opuscolo prampoliniano, che fu il più diffuso opuscolo di propaganda politica nell'Italia liberale: Nesti, *"Gesù socialista"* (in appendice, riporta un ampio stralcio dell'opuscolo); Declava, «Anticlericalismo e religiosità laica», 1; Audenino, «Etica laica e rappresentazione»; Lanaro, *L'Italia nuova*, 180; Pivato, *Clericalismo e laicismo*, 66-120.

38 Cf. ACN, PS 1865, prot. nrr. 101, 105, 112; *Fede e Progresso*, 29 aprile 1865; Bescchi, *L'osservatore*, 4.

39 *L'Eco della verità* (Firenze), 2 maggio e 27 giugno 1874; ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1873-74.

si era solidamente radicata una chiesa metodista.⁴⁰ Un vivace seguito gli evangelisti lo ebbero inizialmente tra i braccianti di una zona risicola, tra Santa Vittoria e San Rocco.⁴¹ Ma anche questo tentativo fallì, appena il parroco trovò l'appoggio del conte Greppi – proprietario di buona parte delle risaie – il cui fattore fece in modo che nessuno frequentasse più le adunanze degli evangelici, né concedesse una stanza in affitto per celebrarvi culti eretici.

Per un certo periodo, poi, gli evangelici guastallesi diedero vita a una chiesa valdese tra i truciolai delle campagne attorno a Carpi; ma essendo già avviata in quel centro industriale una chiesa metodista, l'opera missionaria fu abbandonata, per evitare contrasti tra diverse denominazioni protestanti.

Nei paesi bracciantili della Bassa mantovana, invece, le manifestazioni di ostilità verso gli evangelisti non andarono oltre gesti simbolici, come due derisorie *cioccone* fatte dai ragazzi di Suzzara al pastore Paul Chauvie.⁴² Inizialmente il lavoro degli evangelisti nell'Oltrepò mantovano si limitò a una intensa propaganda: vendita di libri sacri in italiano e opuscoli, sporadiche conferenze e preparazione di una rete d'appoggio, intrattenendo rapporti con persone in grado di essere punti di riferimento per la fondazione di chiese. Come era già avvenuto a Guastalla, la morte di qualche protestante – in genere mercanti stranieri – fu spesso l'occasione di tenere dei sermoni edificanti a dei neofiti, approfittando della folla raccolta per esprimere cordoglio alla famiglia del defunto, o accorsa per la curiosità di udire parlare un uomo di chiesa che non era un prete.

L'espandersi dell'associazionismo proletario anticlericale fu un segnale per gli evangelici a cogliere il momento opportuno per incentivare l'evangelizzazione nelle campagne della Bassa padana, soprattutto verso l'Oltrepò mantovano, dove fino allora i contatti tra i predicatori e la popolazione erano stati assidui, ma solo informali. Appena si manifestò il movimento delle leghe, il Consiglio degli anziani della chiesa evangelica guastallese insistette presso i vertici della chiesa valdese proprio per dare all'evangelizzazione un ruolo complementare a quello della lotta di classe.

40 Archivio delle chiese metodiste italiane [ora trasferito presso ATV], *Statistiche Italia nord (1877-1885)*; Archivio delle chiese metodiste italiane, *Verbalì dei sinodi (1886)*; *L'Italia evangelica*, 7 gennaio 1881; Besacchi, *L'osservatore*, 5; Mori, *Brescello nei suoi XXVI secoli*, 302-3; Mingardi, *Le terre di Mezzani*.

41 Barana, *Esempio di carità sacerdotale*; ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1896-97, 1897-98.

42 ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1875; Chauvie, *Le mie memorie* (manoscritto datato 1925, custodito dagli eredi dell'autore; ringrazio Albert De Lange per avermene gentilmente fornito una copia). Sulla memorialistica dei pastori Paul Chauvie e Stephan Revel, operanti per diversi anni nella Bassa padana: Bosio, *Per non dimenticare*; De Lange, *Paolo Calvino e l'immagine*.

Ora momento più bello di questo non verrà mai. C'è la lotta in campagna, accanita tra le Leghe di Miglioramento e il prete. Si immagini centinaia di uomini e specialmente donne che lasciano il prete per migliorare la loro posizione. Ma il sentimento Religioso resta in quei cuori.⁴³

L'espansione delle cooperative e delle leghe creava una tensione etica verso comportamenti nuovi, non dettati dalla tradizione. E l'avvio dei grandi lavori di bonifica avrebbe fatto convergere nella zona una massa di braccianti e muratori da diverse province padane. Sembravano occasioni propizie per calare la predicazione tra il proletariato culturalmente sradicato, dopo che l'evangelizzazione aveva ottenuto risultati modesti negli ambienti borghesi e urbani.⁴⁴

Da Guastalla e da Mantova, gli evangelizzatori percorsero ogni centro abitato della zona limitrofa al Po, cercando di tenere delle conferenze culturali e dei culti religiosi ovunque trovassero dei proseliti, o anche solo persone curiose di ascoltare un messaggio religioso non convenzionale. Tra il 1898 e il 1905 i valdesi fondarono chiese a Codisotto, Revere, Santa Lucia e Felonica. Furono tenuti culti con minore regolarità anche a Nuvolato (comune di Quistello), Borgofranco, San Giacomo delle Segnate, Quingentole e Quattrocasse (comune di Poggio Rusco), in strutture improvvisate. Erano tutte località abitate in prevalenza da braccianti e da piccoli proprietari rovinati dalla crisi agraria. Ma presenze periodiche degli evangelizzatori ci furono in quasi tutti i comuni dell'Oltrepò mantovano. Da questa zona, i predicatori valdesi stabilirono temporanei contatti con paesi bracciantili del Ferrarese, del Polesine e del distretto di Ostiglia.

Un vivo interesse per la predicazione evangelica si manifestò in diverse località mancanti di una chiesa cattolica, o di altri luoghi di aggregazione per gli abitanti. La difficoltà a tenere regolari contatti con queste località sparse nella campagna, rese però fragili i rapporti tra la popolazione e gli evangelisti. Le difficoltà che il clero parrocchiale aveva nel tenere regolari contatti con questi casolari dispersi, isolati dai centri comunali e parrocchiali, rappresentò inizialmente un vantaggio per gli evangelizzatori, accolti con simpatia in casolari privi di una vita collettiva che non fosse quella del lavoro e dei ritrovi nelle stalle. Ma il predicatore protestante, per quanto pratico nel battere le campagne, doveva tenere culti praticamente in tutta la Bassa padana: una condizione che gli rendeva impossibile essere un punto di riferimento per tanti i paesi, soprattutto per quei casolari disgregati, dove abitualmente trovava le accoglienze più calorose.

⁴³ ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1901-02.

⁴⁴ Santini, «Il missionario valdese»; Spini, «Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea».

Gli evangelisti incontrarono notevole difficoltà a trasmettere ai lavoratori rurali – spesso analfabeti – i concetti di una religione che basava i propri fondamenti proprio sulla capacità del fedele di leggere le sacre scritture. Per questo, nella Bassa padana gli evangelisti dedicarono molti sforzi a costituire scuole popolari in cui l'alfabetizzazione portasse a un approccio alle sacre scritture. Nelle località sedi di una chiesa evangelica furono promosse scuole diurne per bambini, serali per adulti, e più spesso scuole domenicali, i cui corsi venivano tenuti dai pastori e dalle loro mogli, o – quando le contribuzioni alle chiese lo rendevano possibile – anche da insegnanti diplomati, irregolarmente retribuiti. Le scuole, soprattutto in centri che ne erano sprovvisti, accoglievano prevalentemente bambini praticanti la religione cattolica, risultando così un efficace mezzo per divulgare cultura evangelica al di fuori della ristretta cerchia protestante.⁴⁵ Un vanto di queste scuole era tra l'altro quello di riuscire ad approntare canti e recite di argomento religioso attorno all'albero di Natale illuminato: usanza introdotta allora in Italia dagli evangelici, che destava curiosità e ammirazione nei centri rurali. A Santa Lucia, dove la nuova chiesa quasi affiancò quella cattolica, una iniziativa molto popolare degli evangelici fu l'acquisto di un carro funebre, il cui uso divenne molto ambito nel piccolo villaggio, creando una consistente rete solidaristica, che coinvolse molte persone non convertite.⁴⁶

I paesi della Bassa padana facevano pressanti richieste agli evangelizzatori per invitare in loco dei conferenzieri. Tematiche preferite erano la controversia del protestantesimo verso la chiesa cattolica, oppure dibattiti in contraddittorio con oratori socialisti, sulla conciliabilità tra movimento operaio e religione. La cosa che sorprendeva gli evangelisti era che – mentre ai culti evangelici partecipavano poche decine di persone – le conferenze diventavano eventi memorabili, che attiravano nei paesini più sperduti folle di curiosi, anche da lontano e nei più rigidi mesi invernali. Nei villaggi normalmente non era possibile trovare locali adatti a contenere queste masse di persone, che si dovevano contentare di udire riportare le parole degli oratori da chi era riuscito a conquistarsi un posto nelle sale o nei cortili dove si tenevano le adunanze. Gli uditori a volte si contavano a migliaia: un pubblico che i protestanti italiani non riuscivano a radunare nemmeno nelle valli valdesi o nelle grandi città. Ma questi eventi avevano conseguenze effimere sulle effettive conversioni religiose. I pastori evangelici erano ben coscienti che questo entusiasmo popolare per l'esibizione spettacolare della parola aveva

⁴⁵ Notizie sulle scuole venivano regolarmente riportate nelle relazioni annuali che le chiese inviavano al Comitato d'evangelizzazione dei valdesi, a Torre Pellice (ATV, CE). Sulle scuole evangeliche italiane: Mannucci, *Educazione e scuola protestante*.

⁴⁶ ATV, CE, RC, *S. Lucia*, 1902-03.

conseguenze labili sulla vita delle chiese. Eppure i popolani convertiti al protestantesimo erano sempre desiderosi di poter dimostrare al proprio villaggio, o alle comunità circostanti, quanto gli intellettuali della loro chiesa sapessero predicare con linguaggio forbita una nuova morale. E anche i ceti medi e la borghesia di campagna e dei centri di provincia si mostravano curiosi di ascoltare discorsi di oratori venuti da lontano.⁴⁷

Va rilevato che – a differenza di quanto sostenuto da un’ampia letteratura storiografica – nell’Oltrepò mantovano il movimento evangelico non anticipò le conflittualità bracciantili.⁴⁸ Seguì invece il radicamento del movimento bracciantile, cercando di innestarsi in una sociabilità paesana e rurale sempre più modellata sui costumi proletari. Diversa invece la situazione nella diocesi guastallese, dove la diffusione dell’evangelizzazione negli ambienti proletari urbani e rurali avvenne subito dopo l’unificazione nazionale, come ricaduta di una predicazione rivolta – con scarsi risultati – ai ceti borghesi.

Gli intellettuali socialisti di Mantova non assunsero verso i valdesi le stesse posizioni polemiche assunte verso il clero. Ai loro occhi, il movimento evangelico esprimeva in forma religiosa uno «spirito propenso a rompere le tradizioni del passato».⁴⁹ Ma nei paesi rurali gli scontri tra capipopolo socialisti e predicatori valdesi furono ricorrenti. Sebbene la cultura classista e quella protestante avessero un consistente denominatore comune nell’avversione alla tradizione cattolica, l’indifferenza religiosa caratterizzava le associazioni proletarie. I paesi bracciantili si mostrarono così interessati alle suggestioni etiche e culturali dell’evangelizzazione, più che a convertirsi a una religione estranea – e talora contrapposta – alla rete organizzativa classista.⁵⁰ Oltre tutto, la chiesa valdese aveva una solida tradizione di fedeltà alla monarchia sabauda; e la maggior parte dei pastori

47 I sorprendenti successi delle conferenze tenute nella Bassa padana, oltre che dalle relazioni delle chiese locali, sono testimoniati più dettagliatamente nei rapporti mensili che i pastori e colportori spedivano al Comitato d’evangelizzazione dei valdesi (in: ATV, CE).

48 Su questo argomento, il riferimento per tutti gli storici che hanno studiato il formarsi del movimento bracciantile padano, oppure i rapporti tra crisi religiosa e ideologie politiche nell’ambiente padano, sono stati due scritti, quasi identici tra loro: Manzotti, *Dall’evangelismo valdese*; «I valdesi a Guastalla». I due articoli di Manzotti riportano in realtà ipotesi per una ricerca progettata, mai portata a termine dall’autore, come mi è stato testimoniato da Giorgio Spini, che aveva incoraggiato Manzotti ad affrontare quegli studi. Le considerazioni di Manzotti rielaborano le riflessioni politico-teologiche di uno studio di un pastore valdese di Felonica Po: Vetta, *La nostra evangelizzazione nel Mantovano*. Anche le citazioni documentarie contenute nei saggi di Manzotti sono tutte copiate in modo palese dal testo di Vetta.

49 Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 101.

50 *Gazzetta di Mantova*, 22 dicembre 1904; *La Provincia di Mantova*, 22 e 25 dicembre 1904; *Il Cittadino di Mantova*, 24 dicembre 1904.

aveva spiccate simpatie per Crispi, mentre mostrava di non gradire affatto il radicalismo politico. Meno diffidenti verso il radicalismo classista si mostravano i colportori evangelici. In tale differenza si esprimeva la variazione di mentalità tra i pastori - in genere montanari valdesi formati nelle scuole teologiche di impronta calvinista⁵¹ - e i colportori, che erano generalmente dei proletari reclutati sul posto, forniti di una istruzione approssimativa e di mezzi di sostentamento ancora più approssimativi.⁵²

La diffusione del movimento evangelico nella Bassa padana toccò il proprio apice durante i grandi lavori di bonifica, tra il 1901 e il 1907. Dopo quel momento di generale mobilitazione economico-sociale, i nuclei evangelici locali deperirono rapidamente, dissolvendosi. Solo a Felonica sopravvisse una solida chiesa valdese.⁵³

11.3 La legittimazione dell'indifferenza religiosa

A un decennio dall'unificazione nazionale, la laicizzazione del costume popolare fu un fenomeno ben evidente nella Bassa padana. Negli ambienti urbani, la religione fu considerata una scelta privata. Divenne l'autorità laica a stabilire le norme della morale civile, senza privare gli individui del diritto ad assumere comportamenti dettati dalla propria coscienza. Alla chiesa non veniva riconosciuto il potere di regolare la vita pubblica. Il cambiamento del sistema giuridico-normativo, rispetto agli anni della Restaurazione, fu radicale. Non si trattò solo di enunciazioni di principio del nuovo Stato nazionale. Anche nei paesi, i municipi assunsero un rilievo maggiore delle parrocchie nel rappresentare identità e interessi delle comunità.

Negli anni successivi all'unificazione nazionale, il vescovo Rota, da Guastalla e da Mantova si appellò ripetutamente al ceto politico locale e nazionale, ammonendo che l'autonomia dell'etica civile dagli insegnamenti della chiesa cattolica e la privatizzazione delle credenze religiose disgiungevano la fede dalle sue conseguenze sociali e civili, destabilizzando l'ordine sociale e gli equilibri politici. Questi rivolgimenti - insisteva Rota - preparavano il terreno all'anarchia rivoluzionaria, che avrebbe travolto qualunque potere costituito.⁵⁴ La

51 Sulla diffidenza degli uomini di chiesa delle Valli valdesi verso la sociabilità profana, Peyrot, «La memoria valdese»; *La roccia dove Dio chiama*.

52 Della Portella, «Ricordi di un colportore»; «La parabola della memoria»; sulla cultura dei colportori: Solari, *Produzione e circolazione del libro*.

53 Santini, «Il missionario valdese nella bassa mantovana».

54 Rota, *Senza Dio e senza religione* (lettera pastorale per la Quaresima, in polemica con il congresso internazionale tenuto a Berna dai liberi pensatori della Lega per la pace, nel settembre 1868); *La religione cattolica è la religione del potere; Il rimedio più opportuno*.

sua prospettiva era ancora quella del clero legittimista estense, fondata su una dichiarata ammirazione per il pensiero di De Maistre. Rota finiva per negare i presupposti del regime liberale; ma metteva in guardia dai sentimenti popolari formati in una società miscredente, sapendo che dalla classe dirigente liberale le avvisaglie di trasformazioni in senso democratico erano accolte come una minaccia all'ordine costituito, e venivano accolte con qualche inquietudine persino tra una parte della sinistra borghese.

Nell'Italia liberale i comportamenti collettivi si ridefinirono in poco tempo, modificando notevolmente le strutture che regolavano la quotidianità e le relazioni sociali. Nel 1871, il cronista ecclesiastico don Antonio Besacchi tracciava un quadro dettagliato di questi cambiamenti nell'ambiente cittadino guastallese, esprimendo sconcerto per il venire meno del senso del sacro.

Era non poco increscente essere spettatore della inosservanza, anzi dello spregio delle feste anco principali, imperocché le officine spalancate, i laboratori aperti, i lavoranti lavorare alla vista di tutti, battere l'incudine, il legnaiuolo fendere il legno, il calzolaio tirare lo spago, il cappellaio racconciare cappelli e perfino il facchino pigiare le uve, trasportare legni, carri e birocci per la Città. Saltimbanchi e Ciarlatani nanti la Chiesa gridare e strepitare in tempo dei Divini Uffizi. Le Chiese costrette a limitare il suono delle campane per non provocare imprecazioni e bestemmie contro il suono ed il suonatore. Il Catechismo abbandonato. Non più Fanciulli alla istruzione parrocchiale, e pochi intervenire a Messa. [...] I matrimoni si celebravano per lo più civilmente, onde facili le separazioni; i figli privi or di padre, or di madre. Il concubinato protetto, la moglie altrui non rispettata, oppure passata in braccio ad altri. La scolaresca demoralizzata in tutte le sue parti, perché bandita l'istruzione religiosa; le Sacre Funzioni dedicate ai Santi Protettori della gioventù, levate. La Messa giornaliera dopo la scuola, di uso antico, tolta. Spiegazioni d'istoria false o svisate. Dai quali insegnamenti sortiva all'ozio, e data più al vizio che allo studio. Inoltre case di tolleranza o Lupanari, bettole moltiplicate e per lo più ridotte a mantengoli di prostituzione aperti giorno e notte, con grave danno delle Famiglie. Di queste poi, se taluno si ammalava: Medico; e si aggravava pure il male, Prete no; e rara quella famiglia che si adattasse di far soccorrere l'infermo coi conforti della religione. Succedendo la Morte, si faceva seppellire da Cattolico, ma in modo gretto, e senza alcun suffragio.⁵⁵

55 Besacchi, *L'osservatore*, 4.

Dai pastori evangelici, questa laicizzazione dei costumi era considerata positivamente dal punto di vista civile. Ma molti pastori rilevavano «l'indifferenza per tutto ciò che non riguarda i materiali interessi»;⁵⁶ e giungevano a conclusioni simili al prete cattolico, quando esprimevano giudizi sulla fede religiosa nei paesi della Bassa padana: «Ciò che rattrista in mezzo a questa popolazione, si è di dover constatare l'assenza quasi assoluta d'ogni bisogno religioso».⁵⁷

Nella Bassa padana di quell'epoca, indifferenza era il termine più ricorrente, nella documentazione cattolica e protestante, per descrivere l'atteggiamento verso la religione riscontrabile sia tra il popolo che tra la borghesia. Una tendenza che si accentuò durante la Belle Époque. Per spiegare questo drastico cambiamento nella mentalità collettiva, occorre innanzitutto porre il problema di quanto la diffusione dell'indifferenza religiosa sia stata un fenomeno provocato o spontaneo. Una simile problematica è già stata posta da Maurice Agulhon nel suo studio sui processi di politicizzazione democratica nella popolazione del Var.⁵⁸ E come nel Var studiato da Agulhon, il distacco della cultura notabiliare e borghese italiana dalla ritualità religiosa si manifestò negli atteggiamenti privati, più che in una propaganda anticlericale di massa calata dall'alto. Certo, lo scontro politico tra la nuova classe dirigente e una parte del clero allineata con Pio IX fu molto aspro, e incise immediatamente sulla pratica religiosa. Almeno fino al 1870, ciò si verificò specialmente in alcune regioni italiane dove la chiesa cattolica si fece portabandiera del legittimismo, contro rivoluzioni e plebisciti che nel 1859 e 1860 avevano deposto i sovrani assoluti. Certamente il brusco distacco tra rituali civili e religiosi - divenuto in comuni come Guastalla un'aperta contrapposizione - privò la chiesa e il clero della deferenza pubblica. Ma, come a livello nazionale, i proprietari terrieri e i grandi affittuali della Bassa padana - anche quelli legati al partito garibaldino - furono ben lontani dal mettersi a predicare l'irreligiosità nella società rurale. Del resto, dalla metà del XIX secolo, un distacco dei costumi rurali dalla morale cattolica era costantemente segnalato dallo stesso clero. E non bisogna sottovalutare che le riorganizzazioni interne alla chiesa - con una più ridotta presenza nelle campagne e un minore peso attribuito ai culti rurali e in generale alle tradizionali forme devozioni - avevano creato disorientamenti e frustrazioni per la religiosità popolare. Se si fosse mantenuta una forte coesione popolare nelle istituzioni parrocchiali, dopo il 1859 sarebbe rimasta isolata culturalmente la nuova classe dirigente laica, non il clero.

56 ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1880.

57 ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1892-93.

58 Agulhon, *La République au village*, 163-87.

Diversi studi locali sulla Bassa padana insistono comunque a ipotizzare nel lungo XIX secolo un'azione deliberata per fare svanire la cultura religiosa del popolo. Gli agenti di questo processo di diffusione dell'irreligiosità, dopo gli studi di Manzotti, vengono individuati generalmente negli evangelizzatori protestanti;⁵⁹ in un solo caso - da don Aldo Leoni⁶⁰ - vengono individuati negli ebrei; in diverse opere di storia locale - ma con riferimenti del tutto vaghi - vengono individuati nei massoni.⁶¹ Se era facile individuare dalla tonaca e dal copricapo i preti, o altrettanto frati e suore, e se dopo il 1848 - e tanto più dopo il 1859 - diventa costume diffuso immaginarne la maggior parte come una setta resistente a ogni cambiamento, pochi e infrequenti erano i segni esteriori che distinguessero gli anticlericali. Dal clero marginalizzato dai circuiti di potere, come da quella che diverrà l'Azione cattolica, ambienti che ancora stentano a comprendere le logiche e i funzionamenti delle nuove reti politiche, divenne abituale immaginare i liberali laicisti e i democratici come un circuito iniziatico, una sorta di confraternita dalle misteriose perfide tresche; li si definisce frammassoni, anche se nella Bassa padana l'attribuzione di tale appartenenza pare frutto di fantasie.

In modo più utile si potrebbe invece osservare che il generalizzarsi dell'indifferenza religiosa era favorito dalla compresenza di una pluralità di religioni, e anche di agnosticismi o ateismi dichiarati, nel caso specifico non attribuibili all'azione di logge massoniche. Quella della Bassa padana era una situazione che faceva venire meno l'unanimità comunitario, che nella passata tradizione trovava il principale fondamento e legame in una omogenea mentalità religiosa. Durante il rilevamento dei dati del censimento del 1871, la cronaca ecclesiastica cattolica del circondario guastallese colse il senso di stupore di una comunità, nel constatare statisticamente la propria frammentazione religiosa:

Alla libertà dei Culti, oltre l'ebraico, vennero i Protestanti, i Liberi Pensatori, i Razionalisti, i Deisti ed infine l'indifferentismo. Tali si denunciavano sulle schede del Censimento compilato nel corrente anno, onde le nostre Chiese spopolate, particolarmente di

⁵⁹ Manzotti, «Dall'evangelismo valdese»; «I valdesi a Guastalla»; Vinay, *Storia dei valdesi*, 3: 148-51, 229-31, 255-9, 284-93; Spreafico, *Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana*, 2: 6-40.

⁶⁰ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 80.

⁶¹ Tra questi, è in particolare Spreafico (*Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana*, 1: 504, 2: 6-40, 132-8, 165-7) a ipotizzare in modo organico l'esistenza di un piano massonico, diretto da Andrea Manengo e Giuseppe Benvenuti, per abbattere la chiesa cattolica servendosi degli evangelizzatori valdesi. Senza documentare un'appartenenza massonica di Manengo e Benvenuti, Spreafico non prende in considerazione l'identità cattolica che Manengo rivendicava per sé e per i propri giornali, rifacendosi a Lamennais; né le ripetute critiche di Benvenuti alla massoneria.

Cittadini, forse per tema di esser chiamati clericali. Infatti taluni mariti si vedevano accompagnare le mogli alla Chiesa, e intanto Essi passeggiare, su e giù per le piazze fino a che fosse terminata la sacra Funzione o la Messa; poi presentarsi sulla soglia della Chiesa per associarsi colla moglie e figli. Cotali idee vie più fomentate da quelle Sette allontanavano eziandio quelli che sentivano i doveri di Religione. Guastalla, un tempo pacifica e religiosa, ora sconvolta, demoralizzata. Al segno che con tutta ragione il Ministro evangelico ebbe ad annunciare in un suo manifesto tre parti del popolo guastallese non essere Cattoliche. Verità che sconcertava purtroppo il paese, ma incontrastabile e disonorevole. Il Governo, trascinato dalla Massoneria, permetteva le più schifose e diaboliche calunnie contro il clero e la religione, ed i popoli ne succhiavano prontamente il veleno, poiché l'uomo tende più facilmente a prestar fede a cose che favoriscono le passioni, per vivere a proprio talento.⁶²

Per il comune guastallese, benché nei censimenti prevalessse il conformismo che portava molti a occultare posizioni religiose eterodosse, rendeva per la prima volta palesi tre componenti della popolazione⁶³ che si dichiaravano estranee al cattolicesimo:

Tabella 8 Cattolici e non cattolici a Guastalla (maschi, femmine)

Censimento	Cattolici (m-f)	Ebrei (m-f)	Acattolici (m-f)	-
1861	5.358-5.182	36-32	9-1	
Censimento	Cattolici (m-f)	Ebrei (m-f)	Evangelici (m-f)	Confessioni diverse (m-f)
1871	5.308-5.157	22-19	52-30	21-19

Ogni volta che un gruppo non conformista dal punto di vista religioso infrangeva antiche regole religiose che ordinavano il funzionamento della vita sociale, oppure rivendicava di non venire lesi nei propri diritti civili, la tradizione cattolica ne risultava sminuita. Ciò conferiva a gruppi o individui non conformisti un ruolo per nulla secondario nel favorire la secolarizzazione della società, specialmente se si trattava di persone o gruppi particolarmente partecipi delle dinamiche sociali.

⁶² Besacchi, *L'osservatore*, 5.

⁶³ Comune di Guastalla, *Censimento popolazione (1861); Censimento popolazione nel 1871*.

Se ne possono dare alcuni esempi. Nelle attività produttive e commerciali, innanzi tutto, il lavoro e l'apertura dei negozi in giorni festivi fu una scelta in cui si distinsero in un primo tempo gli ebrei e alcuni protestanti, prima che la tendenza si generalizzasse.⁶⁴ L'apertura temporanea di una fiera dei bozzoli in quella che era stata la chiesa del patrono di Guastalla, per fare un altro esempio, fece registrare «la renitenza e il dispiacere nei Venditori [cioè nei contadini allevatori di bachi (n.d.r.)]; nei Compratori no, perché Ebrei, e Protestanti».⁶⁵ Presidente del mercato guastallese dei bachi da seta era l'oste Giovanni Solari, salda guida della locale chiesa evangelica.

Il funerale stesso divenne un rito più comunitario che confessionale. Nei centri cittadini come in quelli rurali, cattolici, protestanti ed ebrei seguivano la cerimonia insieme, indipendentemente da quale fosse la liturgia funebre richiesta dal defunto, «componendo - rilevava una cronaca ecclesiastica guastallese - una miscela di lingue o di riti opposti, a cui non si abbadava nei tempi attuali di progresso».⁶⁶ Se il funerale era per un esponente autorevole del ceto politico liberale o democratico, talvolta al cimitero veniva pronunciato da qualche oratore laico un elogio del defunto: compito a cui frequentemente erano designati intellettuali inizialmente mazziniani come Andrea Manengo e Giuseppe Benvenuti, quest'ultimo poi divenuto un verboso propagandista del socialismo in numerose gazzette emiliane e lombarde.

A facilitare simili commistioni nei rituali funebri contribuiva indubbiamente la risistemazione aconfessionale di alcuni cimiteri. Il primo a superare i rigidi criteri religiosi per stabilire la collocazione delle sepolture fu il cimitero guastallese. Dal 1869 gli ebrei abbandonavano tre loro piccoli cimiteri posti a ridosso delle mura cittadine, per seppellire i cadaveri in uno spazio predisposto dal municipio all'interno del grande cimitero che serviva le parrocchie di Guastalla, Pieve e Tagliata. Senza rimostranze da nessuna parte, la nuova collocazione del cimitero ebraico poté ignorare il fatto che nel terreno erano già presenti fosse di cattolici, con una profanazione degli usi sia cattolici che ebraici. Solo un cronista ecclesiastico annotava con sarcasmo la novità:

Il rito ebraico vieta di seppellire i loro cadaveri in un luogo che ne raccoglieva altri di rito cattolico quivi tumulati [...]; se non che il progresso sopraggiunto avrà tolto forse il rito, o lo avrà interpretato in più sicuro senso. Mercé adunque la Costituzione che tutti eguagliava senza distinzione - cioè Turco, Ebreo, Protestante o

⁶⁴ Pietro Rota, *arcivescovo tit. di Tebe*, 561; Besacchi, *L'osservatore*, voll. 3 e 4.

⁶⁵ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁶⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

Cattolico fosse - l'Ebreo ottenne in maniera l'intera sua emancipazione, assimilato al Cattolico.⁶⁷

Con la nuova sistemazione, il luogo sacro non veniva esclusivamente riservato ai cattolici come in passato, ma comprendeva anche un settore protestante e uno israelita, separati ciascuno da muragliette e siepi. Nemmeno i suicidi e i morti privi degli estremi sacramenti o del battesimo vennero più sepolti fuori del muro di cinta, bensì in uno spazio apposito, o sempre più spesso nelle tombe dei parenti.⁶⁸

Trovare in simili fenomeni, percepiti come cambianti ordinari, la trama di un complotto di minoranze organizzate per intaccare i costumi cattolici, sarebbe una forzatura. Solo col primo manifestarsi delle organizzazioni di classe proletarie si verificò nella Bassa padana una sistematica propaganda contro le religioni. L'attribuzione a minoranze organizzate, o a élite sociali e intellettuali, di una preparazione cosciente di ampi processi di secolarizzazione è un luogo comune, che prende in considerazione ed enfatizza la novità della propagazione di ideologie, più che il normale mutamento dei comportamenti sociali, all'epoca sempre più intenso e diffuso.

Solo da poco la storiografia italiana si sta orientando a considerare l'imborghesimento della vita privata avvenuto nel secolo scorso la causa essenziale della secolarizzazione del costume popolare, ben più determinante che la diffusione delle ideologie laiche risorgimentali.⁶⁹

Ancor tutte da esplorare sono - per l'Italia del secolo scorso - le cause non strettamente politiche di un deterioramento delle relazioni tra clero e popolo, che in Francia sono state accuratamente studiate dalla storia sociale e dalla sociologia della religione. Si è già rilevato come il primo e forse più completo studio di sociologia della religione compiuto in Italia - quello di don Aldo Leoni sulla diocesi mantovana - presenti delle vistose carenze nel prendere in considerazione le trasformazioni socio-culturali avvenute nel secolo scorso. Leoni, come altri autori, parte dal presupposto che la crisi dell'unanimità cattolico in quel periodo provenisse dall'azione di élite anticlericali militanti. Per questo attribuisce una spropositata importanza all'influenza che avrebbe avuto sui comportamenti popolari un accesso degli ebrei mantovani alla proprietà terriera.⁷⁰ L'ipotesi che l'accesso degli ebrei al controllo della proprietà terriera sia stato un fenomeno rilevante nel Mantovano, Leoni la ricava da un fugace accenno di Enrico Paglia, contenuto nella sua monografia per l'Inchiesta

⁶⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁶⁸ ADG, VP, b. XI, Mons. Curti (Guastalla 1886); Mons. Ferrari (Guastalla 1891); Mons. Respighi (Pieve e Tagliata, 1894).

⁶⁹ Lanaro, *L'Italia nuova*, 127-9.

⁷⁰ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 162.

Jacini.⁷¹ Ma che gli ebrei fossero divenuti una componente consistente tra gli agrari non viene menzionato da alcuna altra fonte, e pare in netta contraddizione col fenomeno invece molto rilevante della massiccia emigrazione delle famiglie israelite dei paesi sul Po prima a Mantova, e successivamente a Milano o Padova. In ogni caso, le polemiche anti giudaiche del clero non paiono significative nella Bassa padana: si riscontrano sì frequenti a Mantova, e solo talvolta a Modena, Carpi, Reggio e Parma; invece quasi per nulla a Guastalla, Novellara, Suzzara, Revere e Sermide. Tradizionalmente dediti al prestito di denaro, o al commercio di prodotti agricoli e non, gli ebrei inurbati si dedicarono a nuove attività finanziarie e commerciali – tra cui l’intermediazione nelle vendite di proprietà agricole –, oppure all’insegnamento e alle professioni liberali, piuttosto che all’agricoltura.

Maggiormente si è insistito sul ruolo del movimento evangelico nel diffondere una cultura secolarizzata, senza però che fosse condotto uno studio sul funzionamento delle chiese evangeliche, che sottoponevano i loro aderenti a un’attività religiosa ben più intensa di quella consueta alla popolazione della Bassa padana. Il supporto consistente che gli evangelici diedero alla cultura anticlericale mobilità una parte dell’ambiente popolare, senza riuscire ad attrarre le élite sociali. Si trattò comunque di una mobilitazione a carattere religioso, prudente nell’assumere pronunciamenti politici o nell’affiancarsi a gruppi politici. Fuorvianti possono essere le analogie che alcuni storici hanno cercato tra questa evangelizzazione degli ambienti popolari e il radicalismo politico-sociale, visto anche il lealismo sabauda e il moderatismo dominanti tra gli evangelizzatori.⁷²

Nel concreto, poi, queste ipotesi sull’intervento delle élite non tengono conto del conformismo prevalente nelle famiglie protestanti straniere, o in quelle ebraiche, che a ogni costo cercavano di mimetizzarsi nell’ambiente cattolico italiano, esternando il meno possibile le proprie differenze religiose. È poi significativo che l’anticlericalismo si sia a lungo espresso tra i lavoratori attraverso linguaggi religiosi, che cercavano una rifunzionalizzazione dell’etica religiosa popolare nei messaggi evangelici dei missionari protestanti, o del movimento ‘vecchio-cattolico’ per l’elezione popolare dei parroci, o – nella Bassa padana – soprattutto della propaganda prampoliniana. Questi sentimenti popolari si manifestavano in un rifiuto dei rapporti con la chiesa tradizionale e col clero; ma non necessariamente

71 Paglia, «La provincia di Mantova», 838.

72 Sul ruolo che l’immaginario collettivo attribuisce ai protestanti e sulle funzioni culturali da loro effettivamente avute nella laicizzazione di alcune regioni della Francia meridionale, le problematiche poste da Agulhon sono state sviluppate da diversi autori: Pérouas, *Refus d’une religion*, 165-9; Boutry, *Prêtres et paroisses*, 522-65; Delpal, *Entre paroisse et commune*, 79-80, 119-27, 176-86; e in particolare Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme*, 106-8, 367-431.

in un distacco da una generica etica cristiana, o dai sensi di appartenenza a una comunità identificabile con lo spazio parrocchiale, però con lo sguardo volto al campanile più che alla chiesa.⁷³

L'associazionismo laico dell'Italia liberale, non conforme ai modelli di sociabilità consueti nel passato, dal clero era abitualmente creduto una emanazione della massoneria. Gli scompensi che l'associazionismo laico produceva nella sociabilità parrocchiale e il suo mancato riconoscimento dell'autorevolezza del clero, erano da quest'ultimo ritenuti una predeterminata congiura universale contro la chiesa. Con una palese esagerazione, venivano perciò identificati come massoni gli esponenti del ceto medio che si adoperavano a costituire circoli laici o a promuovere ritualità pubbliche anticlericali.⁷⁴ Ma nella Bassa padana non era riscontrabile una presenza organizzata dei massoni, a cui si possa attribuire un peso decisivo nel diffondere la cultura laica, benché anche molta letteratura storiografica ritenga la massoneria il veicolo privilegiato di questa diffusione. In realtà, nella Bassa padana furono a lungo assenti nuclei massonici, né risultano - nel XIX secolo - persone residenti nella Bassa padana attive nella massoneria. Solo all'epoca della guerra di Libia si costituirono una loggia a Revere e un triangolo (cioè un minuscolo gruppo informale) a Guastalla; dopo la prima guerra mondiale si costituì un altro triangolo a Quistello.⁷⁵

Studiando la documentazione dell'Italia liberale occorre quindi distinguere accuratamente le influenze reali e immaginarie della massoneria, che ebbe un ruolo marginale - tra le stesse élite sociali - proprio in un'area come la Bassa padana che si stava ampiamente laicizzando.⁷⁶ È perciò necessario valutare attentamente quale fosse l'eventuale ascendente massonico sulle diverse reti di

73 Cf. Pérouas, *Refus d'une religion*; Agulhon, *La République au village*, 172-87; Bauberot, «Conversions collectives au protestantisme»; Bigi, «L'organizzazione della vita religiosa»; Pazzagli (a cura di), *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata*; Pitocco, «Tazza rotta, tazza nuova»; Nesti, «Gesù socialista»; *Le fontane e il borgo*; Prandi, *Religione e classi subalterne*; Prandi, *I dinamismi del sacro*; Joannes (a cura di), *Le due chiese*; Bedeschi, «Il comportamento religioso»; Rossetti, «Scrittura, confessione religiosa».

74 Besacchi, *L'osservatore*, voll. 4 e 5.

75 È quanto si può dedurre dallo spoglio da me effettuato della *Rivista della massoneria italiana*, del *Bollettino del Grande Oriente della massoneria in Italia* e degli elenchi degli iscritti, depositati presso la biblioteca del Grande Oriente d'Italia della massoneria (Villa Medici del Vascello, Roma); e inoltre dai documenti depositati presso ACS, Min. Int., D.G.P.S., AAGRR, *Documenti sequestrati alla Massoneria*, b. 4 (in particolare: f. Elenco delle Logge e nomi dei Venerabili (1888-98); f. Massoneria universale, Comunione italiana, G.O.d'I., *Elenco generale per categorie delle logge e corpi massonici componenti la Comunione italiana, Oriente di Roma*, giugno 1883; *Annuario massonico del G.O.d'I. 1923*, Roma, la Poligrafica, 1923. Cfr. Viallet, «Anatomie d'une obédience maçonnique»; Conti, *Storia della massoneria italiana*.

76 Per il confronto con una situazione analoga nelle campagne del Limousin: Pérouas, *Refus d'une religion*, 89-92. Analoghe considerazioni vengono fatte comunemente anche

sociabilità, in grado di condizionare realmente le opinioni di diversi ambienti sociali e di mobilitare dei mediatori di cultura nei propri circuiti organizzativi.

L'effettiva funzione che ebbe la massoneria in certe regioni italiane, nel promuovere la nuova sociabilità,⁷⁷ venne assolta nella Bassa padana da altri circuiti socio-culturali. A volte, certe aggregazioni di gruppi eterogenei potevano prendere a prestito determinati aspetti culturali propri dell'associazionismo massonico, pur senza diretti contatti con questo. O ancora potevano sorgere associazioni affini alla massoneria per obiettivi e per l'ambiente in cui reclutavano i propri aderenti, ma che non funzionavano secondo i criteri di una setta organizzata con una rete succursalista.

Interessante, a questo proposito, il caso dell'Associazione nazionale dei medici condotti, che nella Bassa padana aveva un buon seguito e - per un limitato periodo, nel 1879 - ebbe come proprio organo di stampa nazionale la *Gazzetta di Guastalla*, diretta dal medico Andrea Manengo. Questa rete associativa, che coinvolgeva una categoria professionale a stretto contatto con le popolazioni cittadine e rurali, non aveva esplicite finalità politiche. Tuttavia dava ai medici condotti orientamenti culturali impregnati di laicismo e democrazia, sostenendo tra l'altro la necessità di diffondere la filantropia educativo-assistenziale laica, il cooperativismo e l'incenerimento delle salme: tutte tematiche affini a quelle propagandate dalle logge massoniche. E a presiedere questa associazione sul piano nazionale stavano infatti Bertani e De Cristoforis: esponenti di primo piano del radicalismo italiano e della massoneria dissidente lombarda.⁷⁸ Tra i promotori dell'associazione c'era pure Mario Panizza, medico garibaldino originario di Moglia, esponente della massoneria romana, eletto deputato nel 1882 grazie ai voti raccolti nell'Oltrepò mantovano.⁷⁹ Ma, pur nei suoi aspetti paramassonici, questo associazionismo professionale mirava a estendere le proprie adesioni pubblicizzando le proprie iniziative e cercando di radicarsi in un preciso ambito sociale. Era una rete di singoli professionisti, e non di circoli; inoltre estranea a riti iniziatici e linguaggi esoterici, che avrebbero limitato l'accesso di medici interessati alle iniziative dell'associazione.

La chiave interpretativa più efficace, per individuare i veicoli della secolarizzazione nella Bassa padana, pare perciò la presa in

per una realtà dove l'associazionismo massonico era più diffuso: Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme*, 367-431.

77 Cf. Viallet, «Anatomie d'une obédience maçonnique»; e soprattutto Conti, *Storia della massoneria italiana*.

78 Cordova, *Massoneria e politica in Italia*; Merli, «La democrazia "radicale"»; Galante Garrone, *I radicali in Italia*.

79 Gualtieri, *Mario Panizza democratico*, 9-17.

considerazione dei nuovi comportamenti fatti propri dai diversi ceti sociali nell'Italia liberale, non circoscrivendo l'analisi alle sole élite. Per spiegare i nuovi costumi secolarizzati, una rilevanza particolare va assegnata allo sviluppo rigoglioso avuto in quell'epoca dalla socialità padana: di quella informale, visibile nella quotidianità anche in ambiti rurali, prima ancora di quella formalizzata nelle associazioni.

La decadenza dei costumi rurali arcaici segnò una svolta epocale. In certe comunità della Bassa padana che mantennero integralmente la tradizionale vocazione agricola, questi fenomeni furono meno pronunciati: solo nel periodo dei grandi raccolti le chiese rimanevano temporaneamente vuote di domenica. Ma lo sviluppo di attività commerciali e di industrie come quella del truciolo - a cui si lavorava a domicilio in qualsiasi momento - nel corso del XIX secolo alterarono tali equilibri in diversi centri abitati, rendendo ardua la ricomposizione di questi diversificati aspetti della vita sociale all'interno della parrocchia. La riduzione dall'attività strettamente agricola di molti lavoratori rurali, i fenomeni migratori e la radicalizzazione dei conflitti sociali accentuarono le rotture del quadro sociale tradizionale. La crisi agraria di fine secolo rese palese la decadenza della mentalità religiosa tradizionale e dei legami di solidarietà comunitaria che a essa si richiamavano. Per il clero perse così efficacia il richiamo all'ordine sociale tradizionale, senza che la chiesa cattolica - in rottura con lo Stato nazionale e col sistema liberale - potesse contribuire in modo determinante alla definizione di un nuovo ordine sociale. Tutte queste lacerazioni penalizzarono il sistema simbolico religioso nella competizione con gli universi simbolici profani. Ancora durante la Restaurazione, la stessa presenza degli ebrei, segregati nei ghetti per la loro diversità, era un'ulteriore conferma dell'omogeneità confessionale delle comunità locali. Fondamentale diviene quindi condurre l'analisi facendo distinzione tra la mentalità religiosa, condivisa da tutta la popolazione nelle compatte comunità parrocchiali esistenti durante la Restaurazione, e le diversificate opinioni religiose prevalenti nell'Italia liberale, dove comportamenti sociali, principi morali, idee e credenze, rappresentavano ormai una scelta individuale, in una parrocchia disunita, da cui la comunità paesana era divenuta autonoma. Questa distinzione tra mentalità e opinioni, introdotta dagli studi di Maurice Agulhon,⁸⁰ è stata già proficuamente sviluppata in diverse ricerche.⁸¹ Con la legittimazione pubblica di nuovi costumi, norme morali, ritualità o anche credenze religiose, in buona parte non assimilabili alla tradizione cattolica, non ci si poté

⁸⁰ Agulhon, *La République au village*, IV-VII; Duby, Wallon (a cura di), *Historie de la France rurale*, 3: 138-41.

⁸¹ Jones, «Quelques formes élémentaires»; Pérouas, *Refus d'une religion*, 79; Baubert, «Conversions collectives au protestantisme»; De Clementi, «Confraternite e confratelli», 270-6; e in particolare Boutry, *Prêtres et paroisses*, 641-51.

più basare su una mentalità religiosa da tutti condivisa, riferimento unanime per l'identità collettiva. Il riconoscimento della diversità di opinioni in materia di fede era in sé un fattore di dissoluzione del rapporto tra la parrocchia e il paese, anche in mancanza di aperte e stridenti conflittualità tra la nuova sociabilità laica e il clero.

Se nella Bassa padana, dopo la metà del XIX secolo, è riconoscibile una particolare tendenza alla secolarizzazione, per la forte rilevanza assunta dallo sviluppo della sociabilità, dall'emigrazione, dall'uscita degli ebrei dai ghetti, dalla predicazione protestante e dall'associazionismo politico e classista, fu innanzi tutto perché questi fenomeni erano portatori di comportamenti sociali urbani, che frammentavano l'identificazione unanime nella morale rurale cattolica. Nella nuova vita comunitaria, le persone potevano eludere i vincoli a riti e credenze dettati dalla tradizione, senza che ciò costituisse più un consistente trauma culturale, o un considerevole ostacolo alla loro integrazione sociale.