

Il mondo agrario delle pianure dell'Alto Piemonte alla fine del secolo XVIII

Esplorazioni e spunti in tema di strutture mentali

L'aver avvicinato con spirito intensamente partecipativo la vita dei contadini delle pianure dell'Alto Piemonte fra il 1780 e il 1830, nel corso di una ricerca durata un tempo non breve, ha dato origine al presente scritto. Quell'indagine (1) era focalizzata sullo studio dell'evoluzione agronomica; ma da questo centro, in parte per necessità interne di lavoro, in parte per gli spunti, che a mano a mano si offrivano, di allargare l'orizzonte originario, essa venne ad ampliarsi alle strutture aziendali, a quelle familiari, alle condizioni di vita dei contadini, portandosi sulla soglia delle strutture sociali.

Questo ampliarsi dell'area di ricerca e lo studio contestuale delle vicende storiche delle pianure cuneo-saluzzesi nel cinquantennio indicato hanno fatto emergere un certo numero di problemi e spinto a ricercarne la soluzione: una soluzione che sospingeva verso le strutture sociali e, al di là di esse, verso la « mentalità » dei contadini, che di quelle strutture erano le componenti e i portatori.

« Mentalità », si è detto, tanto per connotare in maniera immediatamente intuitiva ciò cui ci si vuol riferire. Non dovrebbero esservi dubbi — si sia, o non, d'accordo sull'utilizzo di questo termine — che l'area di indagine che esso configura è vitale per ricerca storica. La psicologia di basso livello analitico, basata sul calcolo

(1) I suoi risultati sono stati pubblicati nella « Rivista di Storia dell'Agricoltura ». Si tratta di tre scritti: *Il mondo agrario della grande e media proprietà nella pianura dell'Alto Piemonte attorno al 1780* (pubblicato nel fascicolo n. 1 del 1982 alle pp. 75-105); *Il mondo agrario della grande e media proprietà nella pianura dell'Alto Piemonte fra il 1780 e la Restaurazione*, e *Il mondo agrario della grande e media proprietà nella pianura dell'Alto Piemonte attorno al 1830* (pubblicati nel fascicolo n. 1 del 1984, alle pp. 63-126). Nel testo, ove necessario, saranno brevemente richiamate le risultanze di questi articoli — che verranno indicati come primo, secondo e terzo — mentre si rinvia ad essi per maggiori dettagli.

razionale informato all'utilitarismo, che inconsapevolmente chi fa storia « événementielle » applica ai progetti, alle decisioni, alle azioni dei suoi personaggi non è certo utilizzabile quando si devono spiegare i comportamenti di interi gruppi sociali e si deve far ricorso a ciò che appunto si chiama la « mentalità » di quei gruppi, ben definiti nel tempo e nello spazio.

Tuttavia del concetto di « mentalità » non abbiamo a tutt'oggi una definizione precisa, né tanto meno ha ricevuto un principio di sistemazione concettuale l'area da esso coperta. E neppure, lo storico che maneggia un concetto chiaramente psicologico, come quello in discorso, sembra si sia posto il problema se la psicologia — o, più ancora, visto che ci si riferisce a fenomeni mentali condivisi da gruppi sociali, la psicologia sociale — possa offrirgli strumenti concettuali e risultati che lo aiutino a comprendere la realtà che si propone di indagare.

Non dovrebbe forse costituire un incitamento a seguire questa via il fatto esemplare che la « politica di attenzione » nei confronti della sociologia, che ha cominciato a farsi luce qua e là, fra gli storici, sta conducendo verso il superamento di quel povero modello sociologico, basato esclusivamente sui rapporti economici, che la « storia sociale » comunemente utilizza?

Lo storico deve superare la diffidenza che prova per le scienze del comportamento, diffidenza che, almeno in parte, trae origine dallo scarto metodologico che esiste fra scienze umane e storiografia. A motivo di ciò lo storico delle mentalità si è sentito, infatti, semmai, più propenso a ispirarsi a modelli etnologici, proprio perché ha trovato con l'etnologo una consonanza di visuale e di metodo (2). E la radicale differenza di approccio metodologico, del resto, fa sì che procedano ciascuna per la propria strada, ignorandosi a vicenda, le stesse scienze teoriche che studiano entrambe il comportamento sociale umano, psicologia sociale e antropologia (3).

È ben vero che è addebitabile alla psicologia sociale una dubitabile presa sulla realtà storica dipendente proprio dalla scelta, che essa ha fatto, di studiare in laboratorio il comportamento sociale

(2) Valga per tutti un esempio rilevante, quello di Keith Thomas nel suo *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971.

(3) Si veda sull'argomento il saggio di Clyde Kluckhohn, *Culture and Behavior* in « Handbook of Social Psychology », ed. Gardner Lindzey, Reading, Mass. 1954, vol. II, pp. 921-76, *passim*.

umano, che per la sua complessità mal si presta all'artificiosità del metodo sperimentale; e vero è che essa si è concentrata per tanti anni troppo pesantemente sullo studio degli « atteggiamenti », a scapito di altre aree non meno importanti. Ma è anche vero che recentemente il « cognitivismo » che si è introdotto in essa ne ha ampliato la visuale in una direzione molto interessante (anche se essa poi corre il rischio di assumere una posizione troppo esclusiva e quindi unilaterale, come mostra il recente studio di Eiser) (4).

Un lavoro di sistemazione teorica dell'area che ha come referente la « mentalità » non può venire che dal raccordo fra un ripensamento degli apporti offerti dalla etnologia e dall'antropologia e quelli che provengono dalla psicologia e dalla psicologia sociale.

Ma tutto ciò non può qui che essere registrato a futura memoria. In questo scritto ci si è infatti dovuti adattare allo « stato dell'arte », utilizzando concetti non preventivamente definiti in modo adeguato e cercando di trarre qualche giovamento — ma in maniera non sufficientemente sistematica e rigorosa — dallo strumentario della psicologia e della psicologia sociale.

Venendo ora più precisamente al tema che ci si è proposto, deve essere sottolineato che in nessun modo si è creduto o voluto esaurire il tema, neppure in quel ristretto ambito regionale in cui si è lavorato: il titolo dice chiaramente che si sono fatti solo alcuni sondaggi, alcune esplorazioni. Né poteva essere altrimenti, considerata la scarsità dei materiali a disposizione. Si è ritenuto tuttavia che, sforzandosi di mettere a frutto quanto può venirci da campi di indagine collegati, qualche risultato interessante sulla « mentalità » degli attori si potesse ricavare e lo si potesse poi confrontare con i loro comportamenti concreti.

Un'ultima parola va detta rispetto all'ambito strettamente — e taluno potrà forse pensare, angustamente — regionale che qui si è scelto. Si è convinti che lo studio delle « mentalità » — come del resto quello delle strutture sociali — non possa essere condotto che su ambienti omogenei accuratamente delimitati: in caso contrario, ci si troverà ad avere fra mani risultati che non troveranno riscontro nei comportamenti reali e che spingeranno a spiegazioni forzate e confuse.

(4) J. RICHARD EISER, *Cognitive Social Psychology*, Maidenhead, 1980, trad. it. Bologna, 1983.

I

Il primo filo capace di condurci a mettere allo scoperto un aspetto della mentalità dei contadini dell'area in esame, anzi — come si vedrà — proprio di un aspetto centrale di essa, è paradossalmente l'osservazione di un fenomeno che, a prima vista, può apparire interessante e degno di indagine, ma, tutto considerato, periferico per gli scopi di quella ricerca.

Si vuol fare riferimento alla constatazione del blocco — un blocco che si misura sui secoli, non sui decenni — all'introduzione del mais nella plaga che ci interessa. La pianta era nota alla fine del '500, ma entrò regolarmente in rotazione nelle pianure dell'Alto Piemonte solo alla fine del '700, come si è mostrato nella ricerca citata (5). Questa constatazione incuriosisce perché il mais racchiudeva, nelle condizioni strutturali dell'agricoltura del tempo, pregi veramente eccezionali e tali da imporsi con forza, per la loro evidenza, all'attenzione dei coltivatori.

Il sistema agronomico in uso comportava una rotazione che lasciava il campo a riposo un anno su tre, dava basse rese in granella per unità di superficie, era contrassegnata da bassa moltiplicazione del seme (il che significava rilevante prelievo sul raccolto per la successiva semina), era imperniata su due cereali a semina invernale — frumento e segala — aventi lo stesso ciclo vegetativo e soggetti quindi agli stessi eventi atmosferici sfavorevoli, e imponeva infine che si sacrificasse molto campo al prato per alimentare il bestiame necessario a produrre quella quantità di letame che garantiva il mantenimento a regime di tutto il sistema, per quanto basso fosse il suo livello di efficienza.

Ebbene, il mais, a fronte di un siffatto assetto agronomico:

a) poteva essere introdotto in sostituzione del riposo annuale senza che se ne perdessero i benefici, per il fatto che, essendo una pianta primaverile, consentiva egualmente un riposo quasi completo (fra il raccolto in giugno del precedente frumento e la semina, nel maggio successivo, del mais intercorrevano dieci mesi);

(5) Nel primo degli scritti citati a nota 1.

b) aveva una resa per ettaro sensibilmente superiore a quella degli altri cereali;

c) era caratterizzato da una moltiplicazione del seme tanto elevata che il prelievo dal raccolto per la seguente semina era irrilevante;

d) aveva un ciclo vegetativo diverso da quello degli altri due cereali coltivati, entrambi invernali, essendo pianta a semina primaverile: il che comportava una sorta di assicurazione — un frazionamento del rischio — contro le avversità atmosferiche;

e) era capace di dare, con la sua ricca residuazione culturale, un apprezzabile contributo alla alimentazione del bestiame.

Una serie di qualità, quindi, veramente rilevanti: si consideri quale significato avesse il solo fatto che, sostituendo il riposo in rotazione, cioè consentendo di tenere il campo a coltura tre anni su tre, anziché due su tre, la sua introduzione avrebbe fatto conseguire un risultato equivalente a quello dell'ampliamento del campo di un terzo.

Né si deve pensare che la coltura del mais — come talora si ritiene — imponesse un grosso aggravio di lavoro alla famiglia contadina. L'esame dei « calendari agricoli » che sono stati costruiti nel primo e nel terzo degli articoli citati alla nota 1 non lasciano dubbio alcuno in proposito. La sarchiatura (scalzatura, zappettatura, rincalzatura) della pianta, necessaria per controllare le erbe infestanti, incideva in misura minima sulla economia dei lavori aziendali ed era operazione che veniva eseguita dalle donne.

A questo punto, viene spontaneo il chiedersi come accadesse che, avendo il mais tutti questi pregi, occorressero due secoli perché esso fosse accolto regolarmente in rotazione nelle pianure dell'Alto Piemonte. Quali ostacoli, quali remore condizionarono così rigidamente il cammino della pianta?

Una risposta è a portata di mano. Antropologi e sociologi, che hanno studiato le società che denominiamo « contadine », hanno riconosciuto come carattere tipico e centrale della mentalità degli uomini che coltivavano la terra il « tradizionalismo », cioè il farsi guidare in ogni aspetto della vita da modelli di comportamento formalizzati ricevuti per tradizione. E non si parla qui dei contadini di quelle che una volta Levy Strauss ha denominato « società fredde », perché queste sono tali proprio per il loro « tradizionalismo »: cosic-

ché questo è per esse né più né meno che il tratto più rilevante della loro definizione. Si vuol parlare invece di quelle società storiche preindustriali nelle quali il mondo contadino costituisce il settore predominante ed ha, nel loro ambito, una cultura e una struttura sociale nettamente caratterizzate (6). A questo tipo socioculturale apparteneva certamente il mondo contadino piemontese nel periodo storico che ci interessa.

La risposta al nostro problema sarebbe allora che il blocco secolare all'introduzione del mais in rotazione dipese da un carattere psicologico che è proprio di tutti gli appartenenti a società contadine, il « tradizionalismo », che è conservatorismo, rifiuto di novità.

La risposta lascia tuttavia insoddisfatti. Se lo si analizza, si vede che in realtà il concetto di « tradizionalismo » non è che un universale empirico che abbraccia un fascio di comportamenti aventi un carattere comune, e che, come tale, dà una semplice descrizione senza fornire una spiegazione, perché non indica quali siano le motivazioni che stanno all'origine di quel carattere comune. Purtuttavia, esso fornisce una traccia importante da seguire per trovare il sentiero che conduce alla scoperta di aspetti centrali delle rappresentazioni, della sensibilità e degli atteggiamenti contadini. È il fatto della universalità di quel tratto comportamentistico che dischiude la via, poiché focalizza l'attenzione su ciò che di universale vi è nella esperienza dei contadini. Universali sono l'ambiente in cui vivono, inteso in senso lato, il loro genere di vita, in breve la loro condizione esistenziale, e questo è il punto di partenza.

La vita del contadino, il suo modo di sussistenza, il suo lavoro hanno la caratteristica precipua di snodarsi in permanente contatto con, e in permanente dipendenza da, la natura, le forze naturali. Esse decidono della sua vita e di quella della sua famiglia, dei suoi raccolti, del suo bestiame, dei suoi averi.

E queste forze — gli eventi atmosferici, la malattia, la morte — gli si presentano, nell'ignoranza delle leggi della natura non solo, ma addirittura nella mancanza, o nella fragilità, di una concezione della « legalità » della natura, come incomprensibili, erratiche, imprevedibili: questo regno della contingenza appare, in quan-

(6) ROBERT REDFIELD, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956 (traduzione italiana, *La piccola comunità e la società e la cultura contadina*), Torino, 1976.

to tale, come non dominabile, non controllabile con alcuna tecnica umana. Un sentimento di ossessiva incertezza, di angosciosa insicurezza materiale e morale domina allora la sua mente e la sua sensibilità, dà forma alle sue rappresentazioni del mondo, ai suoi atteggiamenti, al suo modo di agire sul mondo. Egli sente la sua vita scorrere sotto il peso di una continua minaccia: e questo sentimento impegna gran parte delle sue energie morali e orienta tutte le sue riflessioni.

È solo consequenziale il fatto che egli senta queste forze naturali come dipendenti dalla volontà di Potenze superiori e invisibili e che sia allora imperativo per lui stabilire contatti con queste Potenze. Poiché la sua riflessione lo ha condotto a chiedersi il motivo per cui queste forze a volte si volgono contro di lui e a volte gli sono favorevoli, egli non può che pensare che ciò accada perché ha in qualche ignoto modo offeso la divinità. Nella sua mente, la correlazione « offesa alla divinità-punizione » assume la forza di una certezza. E nella sua angoscia si chiede in quale modo ha offeso la divinità, scatenandone l'ira, e, al tempo stesso, in quale modo può propiziar-sela.

Da questa problematica, che origina dalla incertezza della ragione e dall'angoscia del sentimento, nascono i comportamenti del contadino, che si sviluppano su due piani, quello della ricerca razionale dei modi per diminuire l'incertezza e quello religioso dei modi per evitare di offendere la divinità e anzi per renderla a sé favorevole. E le risposte che egli ricava convergono su un unico punto.

Da un lato, si impone il fatto che non vi è nulla di sicuro su cui orientare il proprio comportamento, se non i comportamenti ricevuti dalla tradizione e che sono quindi stati collaudati dal tempo. I comportamenti che la tradizione convoglia sono comportamenti selezionati per l'efficacia tranquillizzante dei loro risultati: e allora perché si dovrebbe rischiare, abbandonandoli e affidandosi ad altre alternative, per quanto attraenti esse possano apparire? Come garantirsi contro la possibilità di trovarsi di fronte a sorprese imprevedibili e negative? Ecco dove trae origine, su piano razionale, il tradizionalismo del contadino: l'attaccamento tenace e caparbio ai comportamenti trasmessi dal passato nasce dall'assicurazione della positività dei risultati in un mondo che si presenta come un mare di incertezza.

Tale suggerimento della ragione si converte poi, sul piano più

sfuggente ma più avviluppante del sentimento, nella certezza che i comportamenti che sono stati selezionati dalla tradizione sono certamente quelli che non hanno arrecato offesa alla divinità: e se ciò è stato vero per il passato non v'è motivo di non credere che lo sia anche per il presente. Seguire i comportamenti tradizionali significa perciò placare l'angoscia, il timore di commettere un atto sacrilego.

Se questa analisi sembra essere agevolmente accettabile per una società e una cultura contadina non cristiane, sorgono dei dubbi circa la sua possibile estensione a una società contadina cristianizzata. Appare infatti incongruo che il messaggio cristiano non liberi il contadino, almeno sul piano religioso, da questo complesso psicologico.

Ora, che la cristianizzazione del mondo occidentale nel Medioevo abbia segnato profondamente la società contadina, nessuno dubiterebbe. Dice molto bene Le Roy Ladurie che la chiesa cattolica ebbe una funzione « di acculturazione, di motivazione, di educazione, di inquadramento, di repressione ragionata delle violenze fisiche primitive venute dal profondo delle età, che compì a partire da un'indottrinazione etico-religiosa insostituibile in quell'epoca, e ciò fino nel profondo delle campagne » (7). Ma che quest'opera di cristianizzazione abbia inciso nella coscienza dei contadini in misura tale da smantellare radicalmente orientamenti mentali e comportamentistici precristiani, che le paure i timori le angosce avevano creato in loro, sarebbe oggi temerario affermare.

Le ricerche del sociologo Gabriel Le Bras e dello storico Jean Delumeau (8) per la Francia, e quelle di Keith Thomas per l'Inghilterra (9) hanno scosso radicalmente la credenza nella profondità della cristianizzazione delle masse rurali occidentali prima dell'800.

I due studiosi francesi hanno fortemente insistito sul fatto che

(7) EMMANUEL LE ROY LADURIE, *Pour un modèle de l'économie rurale française au XVIII^e siècle*, in « Cahiers d'Histoire », 1974, p. 21.

(8) GABRIEL LE BRAS, *Déchristianisation, terme fallacieux*, in « Cahiers d'Histoire », 1964, pp. 92-97, id., *L'église et le village*, Paris, 1976 (trad. it. « La chiesa e il villaggio », Torino, 1979, pp. 203-14); JEAN DELUMEAU, *Christianisme et déchristianisation XV-XVIII^e siècles*, in « Etudes européennes, Melanges offerts à V. L. Tapié », pp. 111-31 (trad. it. in « Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime » a cura di Carla Russo, Napoli, 1976, pp. 553-79), id., *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971 (trad. it. « Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo », Milano, 1976, pp. 201-87).

(9) *Op. cit.*

non bisogna confondere la fede di una élite ecclesiastica con quella delle masse rurali; così come non bisogna confondere il conformismo religioso — partecipazione alla messa, alla comunione pasquale, ai riti religiosi del battesimo, matrimonio, funerale — con la vita religiosa.

Nelle campagne regnava una grande ignoranza del cristianesimo, dei suoi dogmi, dell'essenza del messaggio evangelico. Le forme e i riti cristiani rivestivano un paganesimo tuttora vitalissimo, dando origine a una sorta di sincretismo religioso, in cui le forme erano cristiane, ma lo spirito era tenacemente pagano.

La rappresentazione del mondo che avevano i contadini era quella di un universo in cui razionale e irrazionale, naturale e soprannaturale si confondevano e si mescolavano. Gli eventi della natura non erano per essi guidati da leggi ma, in ogni loro minima manifestazione, da Dio e dai Santi. I quali poi intervenivano in ogni momento della loro vita quotidiana. Era quindi del tutto consequenziale che si facesse una processione o si cantasse un « *Te Deum* » per invocare la fine della siccità o la cessazione della pioggia, che si ritenesse che un certo santo era guardiano e custode per evitare una certa malattia, o che San Giovanni Battista era il protettore delle messi. Era un cristianesimo che assumeva una veste tipicamente « propiziatoria ». Insomma i contadini, anche dopo gli sforzi messi in opera dalla Controriforma, e certamente fino alla caduta dell'ancien Régime, vedevano nella religione la principale salvezza contro le avversità atmosferiche, le calamità, le malattie, i pericoli. La preghiera non era una richiesta di grazia e di purificazione, ma una richiesta di beni materiali.

D'altro canto, la Controriforma, presentando agli uomini non un Dio d'amore, ma un Dio di collera e di punizione, non veniva che a rafforzare inconsapevolmente quegli stati d'animo che erano all'origine della religiosità precristiana e che stravolgevano i significati di ciò che veniva loro insegnato nell'opera di cristianizzazione che la Chiesa si sforzava di condurre. La religione rimaneva strettamente legata agli aspetti quotidiani della vita e si perdeva il segno del messaggio evangelico.

La stessa interpretazione d'assieme percorre anche il lavoro di Keith Thomas, centrato sull'Inghilterra dei secoli XVI e XVII. I pochi elementi che qui si estraggono da quest'opera, per ricavarne un conforto alla linea di analisi che si sta seguendo, fanno necessa-

riamente torto alla ricchezza di tematiche e di problematiche che contrassegnano questo compatto e documentatissimo studio.

L'opera di cristianizzazione dell'Inghilterra non andò esente dalla disposizione ad assimilare elementi pagani nella pratica religiosa, piuttosto che porre un conflitto troppo diretto di lealtà nelle menti dei nuovi convertiti. Gli antichi culti delle fonti, degli alberi, delle pietre non furono aboliti, ma modificati, trasformando i riti da pagani in cristiani ed assegnando loro un santo. Così pure le feste e i rituali pagani legati alla fertilità e ai raccolti furono conservati sotto gli auspici della Chiesa. Allo stesso modo la Chiesa, nel suo sforzo di evangelizzazione, non si sottrasse all'attrazione di appoggiarsi ai miracoli come al suo più efficace mezzo di conversione. Le vite dei santi del XII e XIII secolo sottolineavano come essi profetassero il futuro, controllassero le condizioni atmosferiche, fornissero protezione contro gli incendi e le tempeste, portassero sollievo agli ammalati. Il culto dei santi divenne parte integrante della fabbrica della Chiesa medievale.

Sarebbe, secondo Thomas, un grosso errore il suggerire che la Chiesa medievale deliberatamente fornisse ai laici un sistema « magico », designato ad apportare sollievi soprannaturali alle contingenze della vita: le preoccupazioni della chiesa miravano all'al di là. Ciò è tanto vero che la nostra conoscenza di molte superstizioni è dovuta ai teologi medievali e ai Concili della Chiesa che le condannavano. Gli ecclesiastici medievali sottolinearono sempre risolutamente la natura intercessiva dei riti della Chiesa.

Ma a livello popolare un assieme di richieste magiche fu « parassitario » all'insegnamento ecclesiastico. Ai santi ci si rivolse per la più grande varietà di eventualità quotidiane. Ogni sacramento della Chiesa ebbe la tendenza a generare le sue correlate superstizioni, che fornivano alle formule spirituali dei teologi un'efficacia crudamente magica. Così pure accadde per la preghiera. La Chiesa insegnava che la preghiera era una invocazione a Dio, che poteva, o non, ottenere udienza; ma nella mente popolare venne ad acquistare un aspetto magico, trasformandosi nella credenza che essa avesse un potere inesorabile e irresistibile. La linea di demarcazione fra religione e magia non esisteva nella mente popolare. Tutto questo è il segno tangibile di un radicatissimo profondo senso di paura e di incetezza nella vita di tutti i giorni e di un correlativo bisogno di qualcosa che offrisse sicurezza e bandisse la paura.

L'atteggiamento della Chiesa in questa situazione fu, a livello popolare (il che, allora, significava sostanzialmente contadino), ambivalente: respinse certi atteggiamenti come grossolane superstizioni, ma non scoraggiò atteggiamenti che potevano sollecitare la devozione popolare.

La Riforma protestante presentò se stessa come un deliberato tentativo di espellere dalla religione gli elementi magici, di eliminare l'idea che i rituali della Chiesa avessero un'efficacia meccanica e di abbandonare lo sforzo di dotare oggetti fisici di qualità soprannaturali per mezzo di speciali formule di consacrazione. Essa soprattutto affermò risolutamente che l'individuo stava in diretta relazione con Dio e dipendeva solo dalla sua onnipotenza: egli non poteva più affidarsi alla intercessione di intermediari, fossero i santi o il clero.

A prima vista, sembra che la Riforma abbia così eliminato l'intero apparato dell'assistenza soprannaturale. Ma i problemi per i quali i magici rimedi del passato avevano offerto una qualche specie di soluzione rimanevano: le fluttuazioni degli eventi naturali, i rischi degli incendi, la minaccia della peste e delle malattie, il timore dei cattivi spiriti e tutte le incertezze della vita quotidiana.

Alle paure, alle ansie, ai terrori alle incertezze del popolo offrivano scarso lenimento le affermazioni secondo cui il peccato era la più probabile causa delle sventure, che dietro ogni evento vi è uno scopo, anche se esso ci è ignoto, e che chi sopportava pazientemente i mali di questo mondo aveva la speranza di essere ricompensato nel prossimo.

Non vi è quindi da stupirsi che molti si volgessero a modi non ortodossi di pensiero, che essi ritenevano comunque legati in qualche modo con la religione, e che offrivano una più diretta prospettiva di sollievo.

Molti osservatori contemporanei sottolineano il grande e profondamente radicato richiamo che ebbero sul popolo i dispensatori di rimedi magici — stregoni di villaggio o « wise men » — i quali offrivano un'ampia varietà di servizi, che andavano dalla guarigione dei malati, alla ricerca di oggetti smarriti, alla predizione del futuro e alla divinazione di ogni genere. Se vi è qualcosa di chiaro, in questo difficile argomento — afferma Thomas — è che la stregoneria sorse per venire incontro a una necessità. Ed il popolo pensava che il potere degli stregoni di villaggio stesse in un qualche straordinario dono di Dio.

L'altra risposta che venne incontro a questa necessità popolare fu l'astrologia. L'astrologia, che nel Rinascimento aveva pervaso tutti gli aspetti del pensiero scientifico, pretendeva non solo di poter fare, attraverso lo studio degli astri e dei loro movimenti, predizioni sul tempo, sullo stato dei raccolti, sulle epidemie; ma affermava di poter ricavare dallo studio degli astri la conoscenza del giusto momento per compiere la giusta azione e addirittura di risolvere ogni problema che le fosse stato sottoposto.

I progressi delle scienze naturali esclissarono successivamente gradualmente, l'astrologia; ma nel frattempo essa ebbe una straordinaria diffusione a livello popolare, soprattutto attraverso la diffusione degli almanacchi.

L'almanacco forniva una guida all'azione giornaliera, indicando i giorni favorevoli o sfavorevoli per impegnarsi nelle principali operazioni agricole e in ogni altro genere di attività. Essi ebbero un enorme successo popolare. Le cifre di 3-4 milioni di copie che talvolta viene suggerito come produzione di almanacchi per il '600 — afferma Thomas — rappresenta una grossa sottostima: quella cifra fu quasi raggiunta in una sola decade, fra il 1663 e il 1672. La stessa frequenza con cui i contemporanei trovavano necessario denunciare gli almanacchi è in sé una testimonianza della influenza che essi esercitavano. La gente comune, secondo i contemporanei, era attentissima a osservare le prescrizioni degli almanacchi in ogni sua azione.

Queste, in linee schematiche, il quadro che dei rapporti col soprannaturale traccia Thomas per il '500 e '600; ma in più occasioni egli rileva espressamente come le tendenze mentali e spirituali studiate superassero largamente, in ambiente popolare, quei limiti di tempo.

I lavori di Le Bras e di Delumeau si riferiscono al livello di cristianizzazione del mondo contadino in ambiente cattolico, nel mondo occidentale in genere; ma il materiale da essi utilizzato è quasi esclusivamente francese.

La ricerca di Thomas, da parte sua, utilizza programmaticamente materiale esclusivamente inglese e si riferisce quindi a un mondo religioso riformato.

È ora necessario avvicinarsi di più all'area che fa oggetto della presente ricerca. Vale intanto la pena di ricordare quali erano in Italia — l'area in cui la romanizzazione era stata più lunga, più

profonda, più completa — i caratteri precipui della religione precristiana. Essi erano il cultualismo, il ritualismo, il formalismo spinti alla loro massima espressione, l'assenza assoluta del senso del divino, di una religione coscienziale.

Un complesso di riti strettamente e puntualmente codificati esaurivano il rapporto col divino. Mancava il senso del peccato come lo intende il cristianesimo: il peccato si esauriva nella deviazione dalle prescrizioni rituali, ferreamente codificate dalla tradizione, che scatenava l'ira del dio.

Si può dire insomma che la religione romana portasse alle estreme conseguenze gli aspetti della « religiosità contadina » su cui ci si è in precedenza soffermati. Non stupirebbe quindi se i limiti della cristianizzazione fossero stati qui maggiori che altrove, avendo trovato nelle campagne italiane un nocciolo estremamente duro.

Ma è necessario avvicinarsi ancor più all'area geografica e al momento storico che ci interessano e puntare direttamente l'obiettivo sulle pianure dell'Alto Piemonte nella seconda metà del secolo XVIII. È ben noto quanto sia difficile trovare testimonianze dirette sulla « religiosità » — nel senso pieno della parola — dei contadini, una popolazione che non ha lasciato tracce scritte di quel che pensava. Né sono buone indicazioni di questa religiosità comportamenti esteriori quali la frequenza alla messa domenicale o alla comunione.

Esistono tuttavia delle tracce indirette che possono farci discernere con sicurezza le connotazioni essenziali di questa religiosità. Si prendano in considerazione queste annotazioni, che si trovano in un Diario di vita saluzzese — e Saluzzo era proprio al centro della nostra area — tenuto fra il 1792 e il 1804 (10): « Il 15 aprile [1799] dopo un mese continuo di pioggia si comincia una novena a San Cioffredo, e la domane è una splendida giornata di sole »; « San Cioffredo era sempre il taumaturgo invocato nelle pubbliche necessità: il nostro Poetti il 31 maggio [1801] registra un triduo cominciato in duomo in onore del santo per ottenere la serenità; e quel giorno stesso comparisce il spendido sole desiderato »; « [Nel 1801] i cittadini salutavano la prossima messe con la frasca di noce inalberata ad ogni finestra nel giorno di San Giovanni Battista »; « Se non

(10) CARLO FEDELE SAVIO, *La vita saluzzese dal 1792 al 1804 nel Diario di Giuseppe Poetti*, Saluzzo, 1921. Le citazioni si trovano rispettivamente alle pp. 118, 156, 158.

che cominciava ad impensierire la siccità. Per ottenere la pioggia si era appena cominciata in Duomo una novena a San Cioffredo ».

Questi riti sono espressione indubitabile della persistenza di una religione propiziatoria rivestita superficialmente di forme cristiane.

Come ha detto Jean-Claude Schmitt (11), una credenza, un rito non sono mai semplici sopravvivenze, un « sopravvissuto », ma sono sempre un « vissuto » coerente con tutto un sistema religioso strutturato. Dei riti propiziatori allora non sopravvivono se non fanno parte del « vissuto », se non coesistono con quella rappresentazione del mondo (credenza nel costante intervento di Dio e dei santi nei fenomeni naturali e nelle umane quotidiane vicende) e quella sensibilità (incertezza sulle vicende naturali e umane, angoscia, paura di offendere la divinità e quindi ripiegamento su comportamenti che rechino il suggello rassicurante della tradizione) da cui quella religione propiziatoria ha tratto origine e in cui affonda le sue radici.

Si possono ora tirare le fila dell'analisi fin qui condotta. Essa dà anzitutto una risposta al problema che ci si è posti all'inizio, quello relativo alle cause della mancata introduzione del mais, per due secoli, nella rotazione in uso nelle pianure dell'Alto Piemonte. Se il contadino era indotto a seguire — per ottimi motivi, dal suo punto di vista — anche nei più elementari comportamenti di ogni giorno i modelli tramandati dai padri, tanto più doveva sentirsi legato a questo ipo di scelta trattandosi di qualcosa che era letteralmente vitale per lui e per la sua famiglia, la scelta di un sistema agrario.

Se il risultato dell'analisi condotta si limitasse alla risposta al problema tecnico della introduzione del mais, esso sarebbe, in fondo, piuttosto marginale e, se superficialmente guardato, fors'anche scontato. Ma ciò a cui la ricerca, stimolata da quel problema iniziale, ha condotto è stata la necessità di scavare sotto a quel concetto di « tradizionalismo », che è, al tempo stesso, l'universale empirico di un fascio di comportamenti, se riguardato dal versante della psicologia collettiva, e un tratto culturale, se riguardato dal versante dell'antropologia.

Il risultato è stato di portare alla luce — attraverso l'analisi

(11) Nella relazione alla Tavola rotonda, *Religione e religiosità popolare*, tenuta a Vicenza il 25-26 ottobre 1976, in « Ricerche di storia sociale e religiosa », n.s. n. 11, gennaio-giugno 1977, pp. 17-18.

delle rappresentazioni, della sensibilità, degli atteggiamenti, delle motivazioni che stanno alla base di ciò che denominiamo « tradizionalismo » e che si è visto caratterizzare i contadini delle pianure dell'Alto Piemonte nel momento storico che ci interessa — una coordinata almeno, ma una coordinata centrale, della mentalità di quei contadini. E decifrare le motivazioni, al di là dei modelli di comportamento, è di estrema importanza perché le « modulazioni », così come le evoluzioni, dei secondi dipendono dalle modulazioni e dalle evoluzioni delle prime.

II

Un secondo filo conduttore utile all'esplorazione della mentalità dei gruppi sociali costituenti il mondo agrario delle pianure dell'Alto Piemonte attorno al 1780 si è dipanato dalla riflessione sul quadro della sua struttura socio-economica.

Il raccordo di dati, osservazioni ed elaborazioni contenuti nel primo degli articoli citati a nota 1 ha condotto alla ricostruzione del tessuto in cui quel mondo agrario si esprimeva, consentendo di cogliere, da un lato un certo numero di tratti psicologici dei partecipanti, che derivano immediatamente dalle caratteristiche rilevanti di quel tessuto stesso, e dall'altro l'assieme delle « forme di sociabilità » (12), che originano in maniera strutturata dalla rete interativa: specifiche forme di sociabilità producono nei partecipanti specifici « atteggiamenti » — nel senso in cui questo concetto è usato, in maniera comprensiva e articolata, in psicologia sociale (13) — simmetrici e reciproci.

Il mondo agrario delle pianure dell'Alto Piemonte era, attorno al 1780, costituito di grandi e medie proprietà, in misura indubbiamente rilevante nobiliari ed ecclesiastiche, e certamente inframmezzate da una diffusa piccola e piccolissima proprietà contadina.

(12) Sull'argomento, *Forme di sociabilità*, a cura di Giuliana Gemelli e Maria Malatesta, Milano, 1982.

(13) Fra l'estesissima letteratura sull'argomento: MILTON ROKEACH, *Beliefs, Attitudes and Values*, San Francisco, 1968; SHEL FELDAM, *Cognitive Consistency*, New York-London, 1966; ARTHUR R. COHEN, *Attitude Change and Social Influence*, New York-London, 1964; CHESTER A. INSKO, *Theories of Attitude Change*, New York, 1967.

La grande e media proprietà era universalmente concessa per la coltivazione a unità familiari contadine con il contratto di massarizio, un contratto misto, nel quale i frutti del campo erano divisi a metà fra proprietario e massaro, e il prato stabile, di cui ogni podere era dotato, veniva affittato a quest'ultimo in denaro, ad un prezzo che, tradizionalmente, si aggirava sul valore della metà del suo prodotto in fieno.

L'unità di misura in base alla quale veniva stabilita la superficie del podere era l'aratro e la coppia di buoi necessaria per trainarlo: la superficie del podere trovava la sua definizione nella estensione di campo che con quei mezzi si poteva lavorare, avuto riguardo ai tempi tecnici necessari per compiere l'operazione.

Con un aratro e una coppia di buoi si poteva lavorare un podere di complessive — compreso cioè anche il prato annesso — circa 40 giornate piemontesi (approssimativamente 15 ettari); con due aratri e due coppie di buoi un podere di superficie doppia. Cosicché le unità poderali date a massarizio nel '700 tendevano ad aggirarsi sui 15 o sui 30 ettari.

I mezzi tecnici di cui una famiglia contadina disponeva e, in subordine, le unità lavorative di cui essa era composta, ne stabilivano l'allocazione su unità poderali sui 15 o sui 30 ettari.

Si è detto che la forza lavorativa della famiglia era solo un elemento subordinato: infatti questa integrava la sua eventuale deficienza numerica con l'assunzione di servi di campagna. Erano costoro membri in soprannumero dei nuclei familiari di piccoli proprietari contadini o di massari che occupavano le minori unità poderali. I servi di campagna condividevano con la famiglia del massaro il tetto e la mensa e, oltre al vitto e all'alloggio, ricevevano, al termine del contratto annuo, una mercede in denaro. Il massaro aveva sempre la possibilità di disporre — con assunzioni o rilascio di essi alla fine dell'annata agraria — esattamente della manodopera necessaria alla conduzione del podere, tenendo conto delle mutevoli dimensioni della forza lavoro della propria famiglia (morti, matrimoni, raggiungimento dell'età lavorativa da parte dei figli, ecc.).

Di questo margine di elasticità però potevano in pratica fruire solo le famiglie contadine che lavoravano le masserie di maggiori dimensioni, quelle attorno ai 30 ettari. Le masserie di 15 ettari e, naturalmente, i piccoli poderi contadini, non avevano questa elasticità: anzi, lo si è visto, fornivano servi di campagna alle masserie

maggiori. Se ne deduce che, mentre queste ultime potevano sempre mantenere una manodopera ottimale, i minori poderi — quando, in tempi di pressione demografica, la famiglia non trovasse da allocare altrove eventuali membri (in età lavorativa) in soprannumero — soffrivano di quella che gli studiosi dell'economia del sottosviluppo hanno definito come « disoccupazione nascosta », perché la manodopera che gravava sul fondo faceva sì che il prodotto marginale del lavoro fosse molto piccolo, considerevolmente minore della quantità richiesta per fornire la sussistenza agli elementi marginali della forza lavoro (14).

La famiglia contadina « allargata » (gruppo parentale più gli eventuali servi di campagna) costituiva, sempre nelle masserie maggiori, il nucleo permanente dell'unità produttiva. Questa era dimensionata, attraverso il meccanismo di cui si è detto, avuto riguardo alle necessità del podere nel periodo di punta della campagna agricola, quello che andava dalla seconda quindicina di giugno a tutto agosto e in cui si concentrava il 60% dell'intero fabbisogno annuale di giornate di lavoro. Se l'entità della manodopera della famiglia allargata fosse stata dimensionata in modo da coprire con le sue sole forze queste indilazionabili esigenze, quasi una metà di essa, superato il periodo critico, sarebbe rimasta disoccupata o sottoccupata per il resto dell'anno.

La soluzione che era stata escogitata e che rispondeva, ad un tempo, a criteri di efficienza e di economia, era stata l'introduzione della figura dell'« airatore ». Gli airatori erano un gruppo di uomini e donne che, sotto la guida di un capo-airatore responsabile, provvedeva, limitatamente alla coltura del frumento, a tutte le operazioni che vanno dalla mietitura alla trebbiatura e susseguente collocamento dei prodotti in granaio, contro il corrispettivo di 1/6 del prodotto. I gruppi di airatori erano costituiti essenzialmente da piccoli proprietari che avevano giornate lavorative in esubero rispetto alle necessità dei propri poderi e che arrotondavano così, in natura, il raccolto che da essi ricavano.

Alcune caratteristiche di questa articolata struttura economica trovano un riscontro immediato in certuni tratti della mentalità dei

(14) Fra l'estesa letteratura che si è venuta accumulando sull'argomento e di cui LLOYD G. REYNOLDS indica, nel suo *Image and Reality in Economic Development*, New Haven-London, 1977, gli studi più rilevanti: RAGNAR NURSKÉ, *Problems of Capital Formation in Underdeveloped Countries*, Oxford, 1953, pp. 32-37.

contadini. L'espressione « trovano riscontro » vuol mettere in evidenza la convergenza delle due strutture, quella economica e quella mentale: non si può dire che sia la prima a determinare la seconda, più di quanto non si possa dire che accada l'inverso. Esiste una struttura economica ed esistono tratti della mentalità; ma fra l'una e gli altri sta una struttura contrattuale (o, più ampiamente, sociale), che ha messo in sintonia le altre due. Così espresso, il processo ha qualcosa di meccanico: in realtà l'assieme era nato da uno scambio fra i tre livelli, che aveva portato alla consonanza osservabile.

Precisato questo, si possono isolare alcune caratteristiche della struttura socio-economica, che trovano un riscontro contestuale in tratti della mentalità contadina.

La prima di queste caratteristiche è il fatto che il nucleo familiare atto al lavoro costituisce, al tempo stesso, l'unità di produzione. Ciò accade tanto per i poderi coltivati dai massari, in cui la famiglia convive e lavora sulla masseria, quanto per le famiglie dei piccoli proprietari contadini, i cui membri atti al lavoro, non solo coltivano insieme la propria terra, ma spesso continuano a lavorare insieme quando partecipano a gruppi di airatori che operano sul podere di un massaro.

La seconda caratteristica è che la maggior parte degli arrangamenti contrattuali prevede contratti in natura (sole eccezioni: l'affitto del prato, che veniva pagato dal massaro in denaro, e la contenuta mercede annua che il massaro pagava ai servi di campagna a fine anno). Il massaro non doveva perciò fare anticipazioni monetarie. Si creava così per il mondo contadino una situazione di economia quasi-naturale, che sottraeva al mercato e alle sue vicende sia il prodotto autoconsumato sia la maggior parte delle transazioni che avvenivano nel suo ambito. Il circuito monetario interveniva solo per una quota marginale, interferendo nell'area a economia naturale esclusivamente per la vendita delle produzioni della stalla, dei bozzoli e della maggior parte del frumento, e per l'acquisto di cereali minori ad integrazione di quelli prodotti, se non sufficienti, dei pochi generi alimentari non ricavati dal podere e di una esigua quantità di generi di vestiario, suppellettili, attrezzi.

La terza caratteristica che si vuole isolare è il fatto che gli arrangamenti contrattuali tendevano a far condividere dalle parti contraenti i rischi derivanti dalle oscillazioni dei raccolti: così avveniva fra proprietario e massaro per quanto atteneva ai prodotti del

campo; così avveniva fra massaro e airatori per il frumento, oggetto della prestazione. Anche gli arrangiamenti contrattuali relativi all'allevamento del baco da seta — attività importante per i contadini dell'area in istudio — erano contrassegnati dai due precitati aspetti. Il concedente forniva al massaro o al contadino il seme e gli alberi di gelso; la famiglia contadina impiegava il suo lavoro; il prodotto veniva diviso a metà. Quindi il contadino non doveva fare anticipazioni in denaro e condivideva il rischio dell'impresa con il concedente.

La quarta caratteristica su cui si vuol richiamare l'attenzione è la staticità di questa società agraria. Il massaro ricavava, anno medio, quanto era necessario per la sussistenza della propria famiglia e per le semine; ma sembra da escludersi che potesse fare risparmi tali da consentirgli di diventare mai un piccolo proprietario. Quanto a quest'ultimo è difficile che, in linea di massima, il raccolto sul suo campo, i proventi della airatura e la mercede in denaro eventualmente percepita da qualche suo membro occupato come servo di campagna formassero un reddito capace di lasciargli qualche risparmio al di là della pura sussistenza. Il mondo contadino, nel suo assieme, non aveva quindi possibilità di migliorare le proprie condizioni. Era un mondo senza mobilità verticale, con una mobilità esclusivamente orizzontale, dipendente dalle diverse vicende familiari.

Ciascuna di queste caratteristiche, che sono state messe in evidenza, aveva, come si è detto, una consonanza nella mentalità del contadino.

A livello di rapporti interpersonali, la corrispondenza dell'unità familiare con l'unità produttiva dava alla famiglia una forte struttura interna. La necessità di guida, che una unità produttiva esige, si traslava automaticamente sull'impianto familiare, in cui il capo famiglia aveva un'autorità riconosciuta e indiscutibile. Sulle sue vedute e opinioni tendevano a modellarsi quelle degli altri membri della famiglia. La vita in comune dall'alba al tramonto, la tensione di tutti verso un unico assorbente scopo, la collaborazione continua creavano fra i membri della famiglia una forte solidarietà, che rendeva assai compatto il nucleo familiare. Nella famiglia si formavano le rappresentazioni della realtà, i sentimenti, gli atteggiamenti del mondo contadino. La famiglia, in una parola, dava a ciascun membro, spiccatamente e in forma esclusiva, il senso della propria identità.

La situazione di economia quasi-naturale, in cui viveva questo

mondo rurale, in unione con il carattere di compartecipazione che aveva la maggior parte degli arrangiamenti contrattuali, offriva un rilevante contributo al controllo del senso di insicurezza. La prima limitava entro margini ristretti l'incertezza derivante dalle vicende del mercato; la seconda gli consentiva di dividere con qualcuno (proprietario, airatori) le conseguenze dell'incertezza delle vicende atmosferiche, diminuendo il suo rischio rispetto a quello che sarebbe stato se avesse dovuto sopportare il carico di oneri fissi indipendentemente dall'entità del raccolto.

La presenza di queste forme di difesa stanno a confermare quanto pesasse sull'intera psicologia del contadino l'insicurezza della sua vita, che non originava solo dagli eventi naturali, ma anche da quelli umani, e quanto forte fosse il suo bisogno di ridurla in ogni modo possibile, di incatenarla, di trovare ristoro in qualche fuga spirituale o in qualche accorgimento pratico: in breve, come la sicurezza fosse uno dei valori centrali del contadino e la sua ricerca una delle più potenti motivazioni della sua vita emotiva e intellettuale.

La staticità della società in cui viveva, infine, agiva sul contadino nel senso di accorciare i suoi orizzonti mentali, di appiattare il suo « livello di aspirazione » (15). Le ambizioni si annullavano, il desiderio di miglioramento non sorgeva perché la struttura economico-sociale non offriva al contadino sbocco alcuno. La società non produceva stimoli ad uscire dal proprio stato, che poteva essere modificato solo da vicende familiari.

L'analisi della rete delle « forme di sociabilità », che caratterizzava questa società agraria, offre ulteriori spunti per scavare nella psicologia dei partecipanti e farne emergere rilevanti « atteggiamenti ».

I piccoli proprietari e i massari con poderi minori fornivano, lo si è detto, alle maggiori masserie i servi di campagna che a queste occorreivano. I servi di campagna convivevano con la famiglia del massaro: vivevano sotto lo stesso tetto, mangiavano alla stessa mensa, facevano vita in comune. È facile intuire i rapporti affettivi di

(15) Sul concetto MORTON DEUTSCH, *Field Theory in Social Psychology*, in « Handbook of Social Psychology » curato da Gardner Lindzey, Reading-London, 1954, pp. 208-9. Ad una impostazione concettuale simile, utilizzando una differente metodologia, perviene PHILIPPE BÉNÉTON, *Les frustrations de l'égalité. Contribution aux recherches sur la relativité des aspirations et la perception des inégalités*, in « Archives Européennes de sociologie », 1978, in particolare pp. 99-100.

solidarietà, di comunanza, di confidenza che si stabilivano fra questi servi di campagna e la famiglia del massaro che li aveva accolti; così come è facile intuire che questi rapporti amicali dovevano estendersi facilmente alle famiglie da cui i primi provenivano: se pure essi già non fossero preesistenti e non avessero costituito il presupposto della scelta di quei servi di campagna, nel qual caso i vincoli fra le due famiglie ne risultavano ancora rafforzati.

Anche i gruppi di airatori, formati da piccoli proprietari, non si costituivano a caso, ma sulla base di rapporti personali. Il capo airatore sceglieva certamente uomini e coppie di uomini e donne fra vicini a lui legati da rapporti di amicizia o amici di amici, perché il gruppo doveva essere caratterizzato da un comune impegno di lavoro, da una fiducia reciproca. Il lavoro in équipe per una meta comune rinsaldava poi naturalmente i rapporti di amicizia.

La scelta del gruppo di airatori da impiegare da parte del massaro era fatta anch'essa indubbiamente sulla base di amicizia con il capo airatore o con uno o più dei partecipanti al gruppo: e questi anzi potevano essere gli stessi capifamiglia che gli avevano fornito uno o più servi di campagna. Lo scopo comune, a sua volta, creava fra la famiglia del massaro e gli airatori rapporti di solidarietà, e facilmente ogni anno il massaro reimpiegava lo stesso gruppo di airatori. I vincoli « affettivi » così si rinsaldavano.

Veniva in tal modo a costituirsi nel mondo contadino, attraverso queste vie, una fitta rete di rapporti amicali, di solidarietà, che si intersecavano e si rafforzavano a vicenda e che quasi certamente mettevano capo a forme di aiuto reciproco in caso di bisogno.

Il « mercato del lavoro » dunque in questa società non era un incontro anonimo fra una domanda e un'offerta, non assumeva connotazioni puramente contrattuali, caratterizzate da « neutralità affettiva », per usare un concetto introdotto da Talcott Parsons, ma correva lungo reti di rapporti personali caratterizzati da una « affettività » positiva e attiva, reti che avevano la tendenza a rafforzarsi e ampliarsi.

Se questi erano gli atteggiamenti che si sviluppavano nel mondo contadino, rimane da vedere il tipo di « rapporti di sociabilità » e quindi gli atteggiamenti che si creavano fra proprietari e massari.

Quali fossero questi rapporti nell'area e nel tempo che ci interessa viene riferito nelle relazioni stese dagli intendenti provinciali in risposta a un'indagine promossa dall'Amministrazione centrale pie-

montese nel 1793, avente come fine la conoscenza delle conseguenze dell'estendersi delle affittanze agrarie: evento su cui si tornerà diffusamente a tempo debito (16). Se priva di interesse sotto ogni punto di vista è la relazione dell'intendente di Cuneo, e schematica sul punto che ci interessa, per il suo taglio prettamente economico, è quella dell'intendente di Saluzzo (il funzionario si limita a scrivere: «...il fittavolo invece di tollerare il villano, come fa il proprietario, li prende il raccolto del grano sull'aja») (17), più esplicito è l'intendente di Torino, provincia non lontana dall'area cuneo-saluzzese e toccata, anche prima di questa, dagli stessi problemi insorti a causa della diffusione degli affitti. Scrive dunque l'intendente che prima del diffondersi delle affittanze «li massari... servivano con tutta la fedeltà e l'attaccamento l'antico padrone» e che questo «resideva al principio del corrente secolo nel suo fondo, e non si vergognava di dividere il prodotto de' suoi poderi con quella onesta famiglia contadina che li coltivava co' loro sudori, e di vivere con essa in una tranquilla società particolare, la quale influiva mirabilmente a rinserrare i vincoli tra li grandi e li piccoli dello Stato, tra il proprietario e il coltivatore...» (18).

Non si stenta a credere che la situazione fosse quella descritta. Il contratto di massarizio affonda le sue radici molto profondamente nei tempi, nella signoria terriera medievale, e in esso risulta enucleato e conservato l'aspetto economico della signoria stessa, che si autonomizza essendo gradualmente venuti a cadere gli altri aspetti politici, militari, giudiziari di essa.

Proprio perché dalla signoria terriera nobiliare (ed ecclesiastica) trae origine il massarizio, è opportuno prendere in esame in primo luogo i rapporti fra proprietari nobili di origine feudale (assolutamente preponderanti in Piemonte) e massaro. Il nobile ha appreso — e ciò è venuto a far parte del suo patrimonio psichico — che le famiglie dei «suoi» massari non devono essere abbandonate a se

(16) Le relazioni sono state pubblicate per esteso da FRANCESCO CATALANO, in *I' problema delle affittanze nella seconda metà del '700 in un'inchiesta piemontese del 1793*, in «Annali 1959» dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, pp. 429-482. Il materiale era già stato utilizzato da GIUSEPPE PRATO per il suo scritto, *L'evoluzione agricola nel secolo XVIII e le cause economiche dei moti del 1792-98 in Piemonte* in «Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino» s. II, 1. LX, Torino, 1910.

(17) *Ibidem*, p. 464.

(18) *Ibidem*, p. 460.

stesse, che devono essere aiutate nei momenti di bisogno. Si è costituito nel tempo fra signore e massaro un rapporto che li lega, a volte da generazioni: per il proprietario nobile è quasi un punto d'onore aiutare coloro che, con una trasposizione mentale, considera ancora un po' i « suoi uomini », coloro ai quali nella notte dei tempi doveva « aiuto e difesa ». Questo sentimento vive ancora e trova il suo sostegno in simboli: la grande tenuta, il castello, il comando militare, la divisa, la superiorità che il feudatario soldato sente naturalmente (19): residui del potere che non ha più, ma che ancora costituiscono per lui qualcosa di estremamente vivo e importante. E sembra che non si possa parlare, per la nobiltà del Piemonte, di « teatro » nel senso in cui Thompson usa questo termine per la gentry inglese del '700, cioè di consapevolezza con cui uno stile di vita veniva dispiegato, arma tattica in un complesso rapporto con le « classi popolari ». Era troppo grande l'investimento psichico che il nobile piemontese faceva in questi simboli di status perché essi potessero essere solo funzione di quel « teatro », che così bene ha descritto Thompson (20).

Il sentimento del massaro verso il proprietario nobile non è certamente di puro e semplice interesse o di naturale gratitudine per l'aiuto ricevuto. È anche un sentimento di deferenza, il quale si ancora in quei simboli, che sono garanti di continuità di quell'aiuto e protezione, perché stanno iscritti nei doveri che la tradizione impone ai signori. Nei confronti dei proprietari nobili d'altro canto il massaro non prova le inibizioni che erano proprie dei borghesi: la ben nota « boria » del nobile piemontese non li disturbava, perché il nobile era tanto in alto nella scala sociale, nella rappresentazione che di essa si faceva il massaro — che coincideva poi con l'autocoscienza del nobile stesso — da non urtare suscettibilità o eccitare invidie. Si stabiliva così fra proprietario nobile e massaro un rapporto solidaristico asimmetrico, che dava luogo — per usare la terminologia di Thompson — da un lato a un atteggiamento « paternalistico » e dall'altro a un atteggiamento di « deferenza ».

(19) Su questi ultimi aspetti si è soffermato WALTER BARBERIS in *Continuità aristocratica e tradizione militare nel Piemontese sabauda*, in « Società e Storia », 1981, n. 13, in particolare alle pp. 562-571.

(20) *Patrician Society, Plebeian Culture*, 1974, che, tradotto in italiano dà il titolo alla raccolta di saggi di Edward P. Thompson, curata da Edoardo Grendi, « Società patrizia, cultura plebea », Torino, 1981, pp. 275-308.

Sentimenti simili a quelli dei nobili, per motivi di altra natura, mostravano certamente verso i massari i proprietari ecclesiastici, e ne erano ricambiati con la stessa deferenza che riscuotevano i nobili.

Quanto ai proprietari borghesi, il loro operato era simile — ce ne accerta il fatto che anch'essi concedessero a massarizio i loro fondi — a quello degli altri due gruppi, anche se con motivazioni differenti: sarebbe stato illogico che il proprietario non rinnovasse il contratto a una buona e laboriosa famiglia di massari; e così pure il suo interesse gli consigliava di aiutarla a superare i momenti di difficoltà, per mantenerla vincolata a sé.

L'impressione globale che esce dal quadro della struttura economico-sociale e degli atteggiamenti indotti nei partecipanti dall'interconnessione di specifici rapporti di sociabilità, è quella di una società integrata, statica e stabile. Integrata, perché le sue componenti sono intrecciate organicamente l'una all'altra da rapporti economico-sociali che forzano alla coesione, ribadita in ciò dagli atteggiamenti diffusi che permeano le varie componenti stesse. Statica, perché la struttura della proprietà, quella dei contratti e l'efficienza produttiva, insieme prese, non consentono una qualche mobilità verticale ai gruppi contadini e i loro livelli di aspirazione si adeguano a tale struttura. Stabile, perché questa tende a riprodursi, essendo la socializzazione riservata al gruppo familiare, che è pienamente integrato in essa e ne costituisce anzi la pietra angolare. La socializzazione, in questo tipo di società è facile e completa perché manca ogni sorta di pluralismo di agenzie socializzanti che possano dare origine a stimoli devianti. L'orizzonte del contadino non va al di là dei confini della comunità: i contatti con l'esterno sono minimi.

Non si commetterà l'errore di ritenere che questa società, così fortemente integrata, fosse esente dalla presenza del potere. Tuttavia il potere sociale che i gruppi proprietari avevano nei confronti del mondo contadino — il quale letteralmente da loro dipendeva — rimaneva in essa allo stato latente. Esso non aveva l'opportunità di attualizzarsi perché l'integrazione esistente soddisfaceva i proprietari non meno che il mondo contadino, non solo in sé e per sé, ma anche per la gratificazione che, a livello di « sentimento », gli atteggiamenti che da essa emanavano arrecavano a entrambi i gruppi.

E neppure si commetterà l'errore di credere che questa società fosse esente da tensioni. Esse sorgevano soprattutto a livello di comune, considerato come entità amministrativa locale. Il Quazza, nel

suo classico lavoro sul Piemonte nella prima metà del '700, ce ne ha dato un resoconto vivace, basato sulle carte d'archivio. Il quadro che ne risulta è estremamente fosco (21) ed è quindi necessario analizzarlo molto attentamente per vedere di captare la misura in cui queste tensioni potevano lacerare il tessuto della società agraria, che si è cercato di mettere a fuoco.

È intanto necessario fare alcune osservazioni preliminari. L'opera del Quazza ha un obiettivo generale ben definito: studiare le riforme di Vittorio Amedeo II e valutare l'incidenza che esse ebbero in ogni singolo settore della vita piemontese. Quando esamina la situazione a livello comunale, lo studioso è interessato a pesare l'incidenza che le riforme hanno avuto in questo campo: e il giudizio che ne risulta è negativo perché esse non sono riuscite a evitare tutta una serie di abusi e di prepotenze. Il Quazza si ferma qui e non si pone quindi il problema dell'incidenza di questa situazione sui rapporti sociali considerati nel quadro più ampio della struttura complessiva della società agraria, perché questo problema esorbita dal compito che egli aveva assegnato alla sua indagine.

E quando si pone, in altro luogo, il problema della struttura economico-sociale, se lo pone sempre con riferimento all'incidenza che su di essa ha avuto la politica riformatrice del governo centrale: e infatti il capitolo relativo si intola « L'intervento nella politica agricola ». Conclude il Quazza alla fine di questo capitolo: « Mentre dunque, di fronte allo squilibrio distributivo nella proprietà l'opera riformatrice si palesa inesistente o quasi, riguardo ai rapporti di contratto e di lavoro nelle campagne essa non è tale da giustificare il discorso apologetico del Prato e il suo discorrere di un conseguente stabile e fecondo affratellamento delle classi » (22). E ancora: « Una condizione di cose, nel complesso, che non permette davvero di considerare la politica sabauda davanti ai problemi agricoli come esemplare...: efficienza pratica e coerenza di azione sono entrambe, in questo settore, al di sotto del livello raggiunto nell'amministrazione delle finanze » (23).

Questo angolo visuale selettivo è del tutto lecito perché risponde a un ben preciso programma di lavoro. Meno lecito è quel breve

(21) GUIDO QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, Modena, 1957, vol. II, pp. 325-41.

(22) *Ibidem*, p. 231.

(23) *Ibidem*, p. 233.

riferimento al Prato, che si colloca su piano più generale e dà quindi, sulla base dei dati presentati che sono incapaci di sorreggerlo, un giudizio globale sulla struttura sociale: e ciò, tanto più che l'estrema varietà della regione piemontese sotto gli aspetti storico, ambientale, economico proprio non consente generalizzazioni in questo campo.

Ma, ritornando alla situazione rilevata dal Quazza a livello comunale, è necessario considerare ancora quanto un sondaggio d'archivio, anche molto ampio, possa essere fuorviante, allorché se ne vogliano trarre conclusioni di carattere generale. Le tracce conservate dagli archivi sono naturalmente selettive, perché relative a quelle situazioni nelle quali vi era stata evasione alla legge (archivi dell'Amministrazione centrale) e a quelle che avevano creato situazioni contenziose (archivi comunali e privati): le situazioni, diciam così, normali non lasciano traccia alcuna. Ne consegue che uno spoglio degli archivi non autorizza, in questo campo — anche a prescindere dalla necessità di lavorare per aree omogenee — a trarre generalizzazioni dal materiale rinvenuto.

Per entrare nel merito poi, la ricerca del Quazza mette in evidenza soprattutto la formazione e il consolidamento di oligarchie locali, la sopraffazione dei più deboli da parte di queste ultime per quanto attiene alla ripartizione dei tributi, i favoritismi, le prepotenze, i latrocinii, la connivenza tra privati ed enti pubblici, gli abusi dei segretari comunali; e poi le liti fra le comunità e i feudatari per censi, molini, pedaggi, usurpazione di comunali, ecc.

È necessario considerare che dove vi sono oligarchie, sempre, in ogni tempo e in ogni luogo, vi sono lotte di potere, fazioni, favoritismi. Le oligarchie seguono leggi che sono connaturate con la loro esistenza: una « violenza » è sempre presente nel sistema. Ma è necessario essere realistici: le tensioni che derivano da questi fenomeni non sono tali da definire la situazione sociale complessiva; altrimenti ci si troverebbe sempre di fronte a situazioni esplosive.

È ben vero che, in ambienti ristretti, poveri di interessi più ampi, certe situazioni sono più « visibili » e sono sentite forse in misura sproporzionata al loro peso effettivo; ma è altresì vero che la loro incidenza sulla vita e sulle preoccupazioni giornaliere di un mondo quale quello che si è descritto non può che essere limitata e non tale comunque da influenzare in maniera determinante l'insieme dei rapporti sociali. Esse comportano, tutt'al più, in alcuni casi, una divaricazione di atteggiamenti nei confronti dei feudatari — là dove

questi sono implicati direttamente o indirettamente in quelle situazioni — dei massari da un lato e dei piccoli proprietari contadini dall'altro: il che non è motivo sufficiente ad incrinare i ben più profondi e rilevanti rapporti che esistono fra questi due settori del mondo contadino.

Senza sottovalutare quindi gli elementi di tensione che potevano sussistere in taluni luoghi a livello comunale, si ritiene che il quadro generale della rete di rapporti che caratterizzava il mondo agrario dell'area in esame rimanga intatto quale lo si è descritto e che gli atteggiamenti complessivi dei vari gruppi contadini fossero fortemente condizionati da questo quadro in cui essi erano immersi.

Non è necessario un grande sforzo di immaginazione per percepire quali contraccolpi dovesse avere sulla mentalità del contadino il vivere in un mondo chiuso, con orizzonti sociali, culturali, informativi che non andavano al di là della comunità e della parrocchia, in cui la morte, i cattivi raccolti erano sempre in agguato: un mondo che manteneva piatta la curva del livello di aspirazione e stendeva quindi su tutto un'atmosfera di immobilismo. E questo era l'unico mondo che il contadino conosceva: né l'informazione né la fantasia gli facevano intravedere possibilità alternative.

D'altro canto, questo mondo, nella insicurezza totale della vita, gli offriva un certo numero di certezze e una rete protettiva che limitavano, pur se non potevano annullarla, questa insicurezza, e soprattutto il timore ossessivo della fame. In tali condizioni, conoscitive e affettive, il contadino accettava questo mondo nella sua integrità, in tutte le sue implicazioni. Anzi, andava oltre l'accettazione: lo concettualizzava come intangibile e chiamava a puntellare questo suo carattere, di cui lo investiva, l'ideologia della tradizione. Questo mondo, per quanto la memoria storica — che è in fin dei conti breve, perché in un mondo senza ricordo scritto rapidamente tutto diventa sfumato, si deforma — gli consentiva di risalire, era sempre stato così e la tradizione nella mente del contadino, lo sappiamo, porta con sé un'aura di sacralità, che deve valere per tutti. E questo era un baluardo contro chiunque volesse attentare in qualche modo a un qualsiasi aspetto di questo mondo: chi così avesse fatto, avrebbe commesso un atto che il contadino non solo categorizzava, ma viveva come « ingiustizia ».

Questo modo di porsi di fronte alla struttura sociale è simile, pur in un contesto largamente differente per tanti aspetti, a quello

che Thompson scorge nelle « classi popolari inglesi » del '700 (24).

E c'è, nella « legittimazione » della società da parte del mondo contadino, la presenza del secondo dei due aspetti che Jürgen Habermas ha individuato nel saggio *Sulla logica dei problemi di legittimazione* (25). Da un lato la legittimazione si presenta ad Habermas come un fenomeno empirico basato su motivi aventi rilevanza esclusivamente psicologica; dall'altro assume lo spessore di un atteggiamento che ha riferimento a una « verità » rivendicante una pretesa razionale, indipendente dal suo effetto psicologico e che trova le sue radici in una immagine del mondo.

I due aspetti isolati da Habermas verranno qui denominati rispettivamente « accettazione » (che poggia sul semplice timore, su sanzioni minacciate, sulla pura sopportazione determinata dalla consapevolezza della propria impotenza), un atteggiamento sostanzialmente passivo; e « legittimazione » (che implica il riferimento a una immagine del mondo, a una ideologia), che comporta un atteggiamento attivo.

La posizione dei contadini delle pianure dell'Alto Piemonte nei confronti del loro mondo economico-sociale è di legittimazione, perché l'« affetto » da cui esso viene investito è sorretto dall'ideologia tradizionalista, che si propone come verità e quindi come fonte di giustizia. La sacralità della tradizione sollecita atteggiamenti diversi dalle reazioni psicologiche che nascono da interessi o timori, anche se necessariamente con essi si mescola. Il nostro contadino ritiene — come la « plebe » di Thompson — di essere nel giusto quando prova sentimenti ostili nei confronti di qualunque azione che intacchi le strutture in essere: ogni azione di questo genere egli la vive come ingiustizia.

Ritroviamo qui il tradizionalismo, che avevamo incontrato nell'atteggiamento del contadino di fronte alle forze naturali: e ciò non meraviglia perché la mentalità » è costruita, nel suo vario porsi nei confronti della realtà, con materiali comuni, ed usa quindi categorie identiche per discriminare fenomeni simili (nel nostro caso, « quel

(24) Nel saggio *The Moral Economy of the English Crowd in the XVIII Century*, 1971, tradotto in italiano nella raccolta citata a nota 16, alle pp. 57-136.

(25) Il saggio, nella raccolta di scritti originale, dà il titolo alla raccolta stessa. Questa, nella traduzione italiana ha preso il titolo di, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari, 1979. Il saggio che interessa è pubblicato a pp. 105-59.

che è sempre stato »), che producono poi atteggiamenti simili (l'accettazione di essi come un « dato » indiscutibile e intangibile).

III

L'individuazione di alcuni aspetti della mentalità dei gruppi — soprattutto contadini — costituenti il mondo agrario delle pianure dell'Alto Piemonte attorno al 1780 è avvenuta fin qui attraverso l'esplorazione di un quadro puramente statico.

Questo lavoro deve essere ora completato con l'esame dei comportamenti di questo mondo agrario sotto l'impatto degli eventi che nel ventennio successivo vennero a turbare una struttura economico-sociale integrata e con spiccato carattere di staticità.

L'indagine da un lato conduce a mettere in luce come quei comportamenti trovino la loro radice in taluno di quei tratti o atteggiamenti mentali; dall'altro fornisce la guida per comprendere come certe situazioni, stimolando vigorosamente motivazioni primarie, neutralizzino e offuschino talaltro di essi.

Un primo evento di grande portata viene a scuotere alle fondamenta la struttura economico-sociale che si è disegnata (26). Stimoli esterni a questo mondo agrario vengono ad aprire alla nobiltà provinciale nuovi orizzonti sul modo di impostare la propria vita, un modo antitetico a quello tradizionale, provocando in essa una profonda evoluzione mentale.

La nobiltà piemontese fu investita da un « effetto di dimostrazione »: l'esempio del regime di vita dell'aristocrazia lombarda, proprietaria di vaste tenute nelle « terre di nuovo acquisto » — Lomellina, Vigevanasco, Basso Novarese, parte dell'Oltre Po —, la quale conduceva una vita agiata e mondana in città con i proventi dell'affitto delle proprie terre; un modo di vita totalmente diverso da quello che conduceva il nobile piemontese, che viveva come un signorotto di campagna, trascorrendo buona parte dell'anno nel castello, in mezzo alle popolazioni rurali.

(26) Questo fenomeno ha fatto oggetto dei lavori indicati alla nota 16. Esso è stato esaminato, per le pianure dell'Alto Piemonte, nel secondo degli articoli citati a nota 1.

Questo diverso e attraente modo di vita, proprio di una aristocrazia di origine cittadina, colpì l'immaginazione della nobiltà piemontese e diede origine a un esodo di famiglie nobili dalle loro terre verso la capitale. Il fenomeno toccò solo una parte della nobiltà, in un primo tempo almeno la più alta e la più ricca, si diffuse gradualmente, interessò in varia misura le diverse province del regno e fu in esse più o meno precoce.

Negli anni 70 del '700 questo movimento si ampliò stimolato da una nuova politica messa in atto da Vittorio Amedeo III. Questo re, non appena salì al trono (1773), si diede a trasformare la corte di Torino sull'esempio francese, creando una quantità di cariche onorifiche, sia gratuite che retribuite, riservate alla nobiltà. Contemporaneamente alla riforma della corte, il re moltiplicò, in tutti gli uffici, le magistrature e l'esercito, cariche e impieghi centrali cui erano chiamati i nobili. Torino divenne così un centro di attrazione assai vivo per la nobiltà provinciale e ne venne incentivato l'esodo già in atto.

Questo fenomeno portava con sé, come conseguenza naturale, la trasformazione dei tradizionali rapporti esistenti fra i proprietari nobili, che abbandonavano la propria residenza provinciale, e il mondo rurale da essi dipendente. Il nuovo modello di vita sull'esempio lombardo infatti comportava la necessità di liberarsi di tutte le cure, le preoccupazioni e i vincoli che erano legati al possesso terriero: da esso si voleva ricavare semplicemente una rendita sicura in denaro. Coloro che si trasferivano a Torino quindi rescindevano i contratti di massarizio, dominanti in tutte le vecchie province piemontesi, e locavano le proprie terre a un affittuario.

Se è vero che l'esodo toccò solo in parte la nobiltà e se è altresì vero che a questa apparteneva solo una quota — varia nelle differenti province — dei grandi e medi possessori terrieri, è anche vero che l'esempio da essa dato certamente contagiò, in maggiore o minor misura, nelle pianure (non nell'area collinare dove predominava la coltura della vite, alla quale, per le cure assidue che esigeva, era inadatto il grande affitto) anche da proprietari non nobili — ecclesiastici, conventi, opere pie, borghesi — per motivi di carattere esclusivamente economico: il desiderio di poter contare su una rendita fissa in denaro, liberandosi da tutte le cure, le noie, le preoccupazioni, gli impegni, che erano connessi con i contratti mezzadrili.

La diffusione delle affittanze in Piemonte può datarsi, sembra,

dagli anni 60 del '700 (27). La pianura cuneo-saluzzese fu l'ultima a essere toccata da questa trasformazione contrattuale. Nel 1780 l'affitto era eccezionale, limitato ad alcuni proprietari nobili di Saluzzo. Nel 1793 — all'epoca dell'inchiesta sulle affittanze promossa dall'Amministrazione centrale — il processo era invece in pieno sviluppo.

Le fonti non consentono di precisare l'estensione che esso aveva raggiunto alla fine del secolo. Qualche elemento indiretto porta a pensare che l'affittanza, a quella data, fosse estesa, anche se non generalizzata. Comunque, a mano a mano che il processo di conversione si estendeva, si faceva sentire il suo effetto dirompente sulla struttura economico-sociale dell'area.

Coloro che presero in affitto le tenute (con locazioni di 6-9 anni), in un primo tempo assunsero la veste di puri e semplici intermediari, che si impegnavano con il proprietario per un certo canone annuo e si sostituivano a lui come concedenti i poteri a massarizio. Il loro profitto emergeva da un sensibile aumento che essi praticavano sul canone di affitto dei prati.

Solo in un secondo tempo vi fu, tra gli affittuari, chi, avendo disponibili maggiori capitali e potendo così far fronte al costo delle scorte vive e morte e alle anticipazioni di esercizio, si sentì tentato dall'assumere direttamente il rischio di impresa, allettato dalla prospettiva di un aumento del profitto in un mercato che era volto al rialzo dei prezzi: e passò così a condurre l'azienda utilizzando l'opera di salariati fissi (schiavendari) e giornalieri.

È interessante, per valutarne i comportamenti, farsi un'idea dello strato sociale da cui provenivano gli affittuari. Alcuni elementi (28) inducono a trarre l'illazione che essi provenissero dalle pieghe del mondo rurale, che appartenessero a quelle aree di servizio che in esso esistevano.

Non essendo contadini, non erano vincolati dalle remore proprie della mentalità di questi ultimi. Essi erano puri speculatori, che miravano a spremere dai massari il massimo canone d'affitto dei prati (se continuavano a condurre a massarizio le terre prese in affitto) oppure a estrarre dalla terra la maggior quantità possibile di prodotti, incuranti degli effetti che tale comportamento avrebbe potuto

(27) CATALANO, *op. cit.*, *Relazione riassuntiva*, p. 480.

(28) Sono stati analizzati nel secondo articolo citato a nota 1.

avere sulla fertilità del terreno (se le coltivavano direttamente con schiavendari).

Ci si è soffermati a suo tempo sui motivi per cui la mentalità dei contadini rifiutava l'introduzione del mais in rotazione: ed era rifiuto che trovava acquiescenza anche nei proprietari, i quali non solo erano soddisfatti dell'equilibrio agronomico raggiunto dalle loro terre — la soddisfazione traspare da una interessante operetta agromica contemporanea (29) — ma probabilmente temevano ogni novità che potesse toccare gli equilibri economico-sociali in essere.

Tanto gli affittuari che continuavano a condurre le terre per mezzo di massari, quanto coloro che le conducevano a schiavenza, cominciarono, come primo atto di gestione, a far ampliare dal massaro o dagli schiavendari — senza trovare l'opposizione dei proprietari, divenuti assenteisti — la quota di campo coltivata a mais e a diradare il riposo (un riposo dopo tre anni di coltura, anziché dopo due) e a sostituire la segala al frumento, cereale di maggior pregio e di più elevato prezzo.

Poiché non è pensabile che i proprietari che continuavano ad affidare la terra direttamente ai massari, senza l'intermediazione degli affittuari, non seguissero questi ultimi, anche se forse con mano più leggera, nell'aumentare i canoni dei prati, i massari che ne dipendevano, pressati da queste richieste, furono costretti, per evitare di essere impossibilitati ad adempiere ai propri impegni, a seguire anch'essi — superando il secolare rifiuto — la via della innovazione introdotta nella rotazione dagli affittuari.

Ma la storia non finisce qui. Poiché gli affittuari che conducevano direttamente le proprietà con schiavendari avevano ridotto la percentuale di prodotto riconosciuto agli airatori, non solo, ma avevano sostituito la airatura del mais a quella del frumento (30), facendola così cadere su un prodotto di minor prezzo, non è difficile pensare che anche i massari, pressati dalle loro difficoltà, si adeguassero a questo comportamento.

A loro volta, gli airatori che, come si sa, erano piccoli proprietari contadini non autosufficienti, nel tentativo di ripristinare l'equilibrio economico deteriorato, dovettero seguire l'esempio degli

(29) G. A. DONADIO, *Trattato dell'agricoltura appoggiato allo stile praticato dai più esperti ed accurati Agricoltori nelle Province di Cuneo e Saluzzo*, Torino, 1779.

(30) Relazione dell'Intendente di Saluzzo, in Catalano, *op. cit.*, p. 465.

affittuari e dei massari e introdurre la rotazione da essi praticata.

La pressione degli affittuari aveva così creato in tutto il mondo contadino una fortissima motivazione — quella della difesa del suo livello di vita, quando non addirittura della sua stessa sopravvivenza — a superare gli ostacoli mentali che per secoli avevano impedito l'introduzione del mais.

Ma l'affermarsi e l'estendersi dell'affittanza non produsse solo questa neutralizzazione e offuscamento di un tratto ben spiccato della mentalità dei contadini: altre profonde ripercussioni ebbe sui loro atteggiamenti, attraverso la lacerazione del tessuto sociale esistente.

La immissione degli affittuari nel mondo rurale ebbe lo stesso effetto dell'introduzione in un composto chimico di un acido che scatena una serie di reazioni e infine produce sostanze diverse da quella originaria. L'affittuario portava in sé un valore il quale contrastava radicalmente con quello che informava la rete dei rapporti interpersonali. La spinta a raggiungere il massimo profitto venne introdotta in un mondo largamente strutturato da vincoli di carattere solidaristico e questo stimolo provocò una serie di reazioni a catena, che erano indipendenti dalla volontà dei singoli e che scardinarono quella società.

L'affittuario non fu, dopotutto, il « villain » della storia, non entrò in quel mondo con una mentalità vessatoria; ma fu la sua posizione a creargli quella mentalità. Egli si impegnava a pagare, fossero buone o cattive le annate, un certo affitto. Da questo suo impiego di denaro a rischio, egli doveva ricavare un margine di utile che lo giustificasse, e questo margine non poteva emergere che dalla quota fino ad allora percepita dal massaro. Questo è il seme da cui si forma naturalmente la mentalità dell'affittuario. Se vuol ottenere un profitto deve agire in modo del tutto svincolato da legami affettivi e solidaristici. L'affittuario non può consentire al massaro di non adempiere puntualmente ai suoi impegni perché egli stesso deve, a sua volta, assolvere i propri. Come il massaro si caverà d'impiccio non è cosa che lo riguardi: egli non ha alcun obbligo verso di lui. E non basta: a mano a mano che il proprietario gli aumenta il canone di affitto egli deve comprimere ancor più il massaro, fino a togliergli ogni margine al di là della pura sussistenza. Se il massaro non riuscirà a mantenersi a galla, soprattutto in annate cattive, egli dovrà sostituirlo, oppure passerà a condurre il podere direttamente, con schiavendari e giornalieri.

La famiglia del massaro formava, prima dell'introduzione dell'affittanza, un gruppo di mutuo soccorso perché aveva margini di reddito al di sopra della pura sussistenza e poteva quindi farsi carico anche dei membri che non erano più, o non erano ancora, in età lavorativa. Ora lo schiavendaro — fra lui e il giornaliero la differenza stava nel fatto che il primo aveva una occupazione assicurata per tutto l'anno, la casa, un orticello ed era pagato parzialmente in generi — riceveva una retribuzione che era commisurata al suo personale sostentamento, con una certa larghezza. Se era sposato, la moglie poteva, o non, trovare occupazione sul podere, ma comunque per una retribuzione minima, insufficiente a consentirle di provvedere al suo proprio mantenimento. Il sostentamento dei figli doveva rientrare tutto in questo modesto reddito familiare. Veniva a mancare la possibilità di mantenere genitori anziani: e se il capo famiglia si ammalava, veniva subito sostituito e perdeva occupazione e alloggio.

Quella che era stata una famiglia che aveva goduto di un certo grado di sicurezza, che lavorava il podere cui era interessata direttamente, con comunità di intenti fra i suoi membri, con spirito di collaborazione, che si sentiva autonoma nel condurre un'azienda che considerava come cosa propria, si vide ridotta a lavorare senza interesse alcuno, senza gratificazione alcuna, per una retribuzione da fame, nell'insicurezza totale dell'avvenire.

Prima dell'introduzione delle affittanze esistevano vincoli di amicizia e solidarietà, che si annodavano attorno alle famiglie dei massari: con altri massari, con piccoli proprietari. Esistevano fra loro forme di aiuto reciproco. Ed esisteva un rapporto di paternalismo/deferenza con il proprietario. Tutto ciò scomparve d'un sol colpo: un tessuto organicamente connesso si lacerò e le sue unità si atomizzarono. Ciascuno non poteva pensare che a se stesso, non poteva aiutare perché non era aiutato e perché non aveva alcun margine cui attingere.

Inoltre il massaro, che una volta sceglieva gli uomini con cui lavorare — servi di campagna, airatori — sulla base dell'amicizia diventa ora, se trasformato in schiavendaro, un dipendente, che deve lavorare con chi gli è messo accanto dall'affittuario e che oggi è un certo individuo, domani un altro.

Peggiora la sorte dei giornalieri, che lavorano solo quando occorre e che vengono retribuiti a giornata con una paga in moneta che li costringe a dipendere dalle oscillazioni dei prezzi di mercato,

che lavorano ora qua ora là, con compagni che non si sono scelti, che mutano sempre, e con i quali non possono quindi stringere rapporti di amicizia.

Dalla nuova situazione è colpito anche il piccolo proprietario contadino perché i suoi proventi extra sono diminuiti.

Non tutti i vecchi massari sono ridotti a schiavendari, sia che il proprietario mantenga il rapporto di massarizio, sia che questo sia stato conservato dall'affittuario. Ma lo spirito nuovo entra come un veleno anche in questo mondo, peggiora comunque le condizioni dei massari e crea in essi uno stato di insicurezza su ciò che l'avvenire potrà riservare loro: fatti tutti non favorevoli ai vincoli di solidarietà con gli altri, fatti tutti che spingono a ripiegarsi sul proprio immediato interesse e a negare agli altri un aiuto in caso di bisogno.

Il mondo rurale, che era stato un'unità integrata, che era costituito da un fittissimo intreccio di rapporti affettivi, di mutuo aiuto, governati dalla solidarietà, si disarticola: i rapporti si troncano, le singole unità si chiudono in se stesse.

Gli effetti sulla mentalità degli uomini toccati da questo vero e proprio cataclisma sono intuitivi. Tutto il loro mondo è caduto, è stato scompaginato, distrutto. L'immagine della società che il contadino portava dentro di sé è stata spezzata. L'ingiustizia si è infiltrata nella società e responsabili ne sono i proprietari e gli affittuari, non meno che il re — entità lontana, ma idoleggiata come protettrice dei suoi sudditi dalle sopraffazioni — il quale non ha mosso un dito per impedire che l'ingiustizia avesse partita vinta.

Chi è stato ridotto alla condizione di miserabile da un giorno all'altro si sente smarrito, non può ribellarsi perché è solo di fronte a un meccanismo che schiaccia; chi ancora conserva lo stato di massaro o di piccolo proprietario se ne sta quieto, si rinchiude nel suo guscio, timoroso di perdere una posizione che ancora lo rende un privilegiato nel generale deterioramento.

Ma quali fossero le reali condizioni di spirito dei contadini ci è ben documentato in una lettera anonima che fu all'origine dell'inchiesta del '93 sulle affittanze: e ci è confermato dai comportamenti dei contadini negli eventi successivi, solo che questi vengano decodificati alla luce di quanto si è cercato di dire sulla loro mentalità e sui contraccolpi psicologici sopravvenuti.

Nel 1792 gli eventi rivoluzionari avevano portato la Francia a iniziare la guerra contro il Piemonte e a invadere la Savoia. In

questa atmosfera, il 22 novembre 1792 era stata scritta al re la lettera anonima di cui si è detto, a nome dei contadini dei paesi della nostra area (che sono in essa nominati ad uno ad uno). Nella lettera si supplicava il sovrano di « annichilare li affittamenti » e di liberare i contadini dai sempre più esosi affittavoli. « In difeto — proseguiva la lettera — non fa bisogno de francesi, basterà di noi per sollevarsi contro questi lupi infernali de signori e delli affittavoli » (31).

È sintomatico che questa invocazione e questa minaccia provenissero proprio dalle nostre pianure; così come è sintomatico che proprio qui, a Bagnolo, Cavallermaggiore e Barge si abbiano l'anno seguente — un anno di eccezionale rincaro delle granaglie — i primi tumulti contro il caro-vita (32). È infatti questa l'area che, per essere stata l'ultima toccata dall'introduzione delle affittanze, ne vive ancora le conseguenze in maniera più bruciante. Altrove il processo era stato più precoce e in chi era stato toccato era sopravvenuta l'assuefazione, la rassegnazione, l'inerzia. Ma nelle nostre pianure i contadini sono ancora nel pieno della tempesta, nella crisi di trasformazione: e quando un incremento vertiginoso dei prezzi dei generi di prima necessità si abbatte su di essi, vi è un sussulto di ribellione, anche se poi esso finisce nel nulla.

Ma la guerra continua e porta con sé l'inflazione, la continua lievitazione dei prezzi, la levata dei soldati per le milizie provinciali, l'acquartieramento degli eserciti alleati che commettono ruberie e soperchierie d'ogni sorta (33).

I contadini mettono in atto la resistenza passiva. I precettati per la leva non si presentano (34), quelli che vengono rastrellati disertano e si danno al brigantaggio (35) oppure, quando sono portati sulla linea del fuoco, non combattono.

Nel 1796 i francesi invadono parte del Piemonte. La pace di Parigi, firmata il 15 maggio, li blocca temporaneamente sulle posizioni raggiunte (nella nostra area sono giunti fino a Fossano). La monarchia è palesemente indebolita. E nell'estate del 1797 si rinnovano i tumulti per il caro-pane che, nelle nostre pianure, assumono

(31) CATALANO, *op. cit.*, p. 441.

(32) SAVIO, *op. cit.*, p. 15.

(33) *Ibidem*, p. 9 e *passim*.

(34) *Ibidem*, p. 25, 42.

(35) *Ibidem*, p. 40.

ben presto la veste di una vera e propria ribellione contadina. Moti avvengono a Saluzzo, Fossano (dove giungono rivoltosi anche da Narzole e Villafalletto), Racconigi, Levaldigi, Savigliano, Caramagna (36): i contadini si scatenano, rubano, saccheggiano, assaltano le case dei borghesi, i conventi. I moti hanno vita breve e si esauriscono per forza propria o sono soffocati dalla truppa inviata in soccorso delle autorità locali. Se queste fiamme di ribellione si hanno anche altrove — a Giaveno, nelle valli di Lanzo, nel Canavese, a Novara, Biella e nella Val Pellice e Bricherasio con caratteri e motivi particolari — in nessuna area però sono così precoci e diffusi come nella pianura cuneo-saluzzese.

La fine del '98 vede l'abdicazione del re, l'occupazione di tutto il Piemonte da parte dei francesi, il governo provvisorio, l'annessione alla Francia. E subito prende inizio in tutta l'area collinare centrale — area di piccola proprietà e di piccola mezzadria, non toccata dalle affittanze —, oltre che in alcune valli alpine, la sollevazione dei contadini contro i francesi. Sintomatico è il comportamento delle popolazioni contadine dell'Alto Piemonte (come del resto di tutte le pianure che erano state toccate dalla diffusione delle affittanze): qui il mondo contadino rimane inerte.

Questa atonia delle popolazioni della nostra area — né per i francesi, né contro i francesi, nonostante le ruberie e le vessazioni che le loro armate hanno messo in atto — testimonia, ancor più significativamente forse delle precedenti ribellioni allo stato sabaudo, il trauma profondo che la rottura del tessuto economico-sociale tradizionale ha provocato sul loro universo mentale. Un mondo intero è crollato attorno a loro e in loro. Tutto ciò che era consacrato dalla tradizione è stato distrutto e i responsabili sono bene individuati: i proprietari, che hanno tradito il loro ruolo paternalistico, gli affittuari, che hanno ridotto il contadino da massaro a bracciante, il re, che non ha adempiuto al suo dovere di difesa dei sudditi. In questi inimmaginabili eventi, che hanno provocato il crollo di una salda immagine del mondo e hanno portato in loro il totale disorientamen-

(36) I particolari del sollevamento si trovano nel lavoro di MICHELE RUGGIERO, *La rivolta dei contadini piemontesi 1796-1802*, Torino, 1974. Per quanto riguarda l'attuale provincia di Cuneo: NARCISO NADA, *Le rivolte contadine in Piemonte nell'età Giacobina*, nel volume collettaneo *Agricoltura e mondo rurale nella storia della Provincia di Cuneo*, numero speciale del «Boll. della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo», II sem. 1981, pp. 347-56.

to mentale, la disperata ribellione, il rifiuto del nuovo mondo si esprime con l'accettazione passiva di tutto ciò che accade, con il diniego di partecipare per chicchessia, con la passività totale, materiale e spirituale: segni tutti che ci fanno misurare quanto il consenso, la legittimazione della società e dello stato, di ogni stato, si siano deteriorati nella loro mente.

Un'ultima notazione merita di essere presentata sulla crisi della mentalità dei contadini, indotta dagli eventi di quegli anni e sulle sue ripercussioni sui loro comportamenti.

Alla pressione provocata sulla mentalità dei contadini dalla distruzione della loro immagine della « buona società », si aggiunge quella indotta dagli eventi della guerra.

È il caso di ricordare che il regno sardo aveva goduto, per due generazioni, di 44 anni di pace, dall'anno della firma del trattato di Aquisgrana (1748). Per quanto attiene poi più propriamente alle nostre province, da quattro generazioni, cioè dall'invasione del Piemonte da parte dei francesi nel 1703-6, esse non erano state più direttamente coinvolte in una guerra combattuta sul proprio territorio, ove si eccettui l'area attorno alla piazzaforte di Cuneo, interessata alle operazioni militari durante la guerra di successione austriaca, nel 1743-7. Era quindi un'esperienza nuova quella delle ruberie e delle angherie degli eserciti alleati e nemici, della scarsità dei viveri, del vertiginoso aumento dei prezzi.

Tutto ciò porta alla luce esigenze primordiali di sopravvivenza, scardina valori, mina modelli di comportamento, infrange sentimenti, distrugge legami. Questo sconvolgimento della vita mentale e affettiva induce a superare tabù tradizionali, che avevano segnato fortemente la vita in tempi tranquilli.

Si assiste così nel mondo contadino — piccoli proprietari o massari — alla rottura di ogni argine, per quanto riguarda il ritegno a manomettere pratiche tradizionali. Le esigenze pressanti di ogni giorno fanno premio sui timori ancestrali: nelle rotazioni agrarie subentra una vera e propria anarchia e la coltura del mais assume una estensione anomala, capace di compromettere ogni equilibrio agronomico. Va da sé che lo stesso comportamento era tenuto, per motivi di ordine speculativo — sollecitato dall'aumento dei prezzi — dagli affittuari; ma in essi questo comportamento era perfettamente in linea con la loro mentalità.

FERNANDO FAGIANI