

---

«VIVE LE ROI SANS TAILLE ET SANS GABELLE»: UNA DISCUSSIONE SULLE RIVOLTE  
CONTADINE

Author(s): Luisa Accati

Source: *Quaderni storici*, Vol. 7, No. 21 (3), Agricoltura - Proprietà - Mercati (SETTEMBRE -  
DICEMBRE 1972), pp. 1071-1103

Published by: Società editrice Il Mulino S.p.A.

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43776429>

Accessed: 06-05-2020 07:38 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



*Società editrice Il Mulino S.p.A.* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Quaderni storici*

JSTOR

## «VIVE LE ROI SANS TAILLE ET SANS GABELLE»: UNA DISCUSSIONE SULLE RIVOLTE CONTADINE \*

1. Leggendo i libri relativi alla storia delle campagne si ha l'impressione di essere di fronte ad una continua contraddizione: i contadini sembrano abbracciare la causa dei loro nemici, allearsi ai loro sfruttatori, desiderare un regime che continui ad opprimarli anziché un mutamento di istituzioni capace di affrancarli. Talora sono le ingenuie vittime della nobiltà e del clero, talaltra invece arrivano a formulare richieste e programmi autonomi, ma la loro posizione è destinata, di lì a poco, ad essere superata dagli eventi: la storia tende ad emarginarli.

In tutto questo non può che esserci una spiegazione mancante, che, al di là delle valutazioni, è innanzitutto un vuoto di analisi e un vizio di prospettiva: non sappiamo che cosa pensavano veramente i contadini e l'angolo visuale da cui ci poniamo non ci consente di vedere il quadro completo della situazione, così com'è stata per essi. Non è per puro gusto antiquario che bisogna cercare di ricostruire la civiltà contadina, ma per non incorrere in giudizi grossolani, che perpetuandosi nello spazio e nel tempo, c'impediscono la comprensione di fenomeni, che hanno una genesi molto antica ed effetti ancor oggi operanti.

Boris Porchnev, com'è noto, ci ha dato un quadro espressivo e significativo di come scoppiavano le rivolte, di come si svolgevano e di quali gruppi sociali vi prendevano parte, nel periodo immediatamente precedente la Fronda. Intorno a questo lavoro è nata una celebre discussione, i cui principali protagonisti sono Porchnev e Mousnier<sup>1</sup>: L'importanza del dibattito tuttavia risiede

---

\* Questo articolo fa parte di una ricerca in corso presso la Fondazione Luigi Einaudi di Torino.

<sup>1</sup> B. PORCHNEV, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Paris 1963. La prima edizione in russo è del 1949, la prima in tedesco del 1954. Al libro di Porchnev risponde R. MOUSNIER nell'aprile '58 sulla «*Révue d'histoire moderne et contemporaine*»: *Etudes sur les soulèvements populaires en France avant la Fronde*. Entra nella discussione anche R. MANDROU in «*Annales*», 1959, n. 4, *Les soulè-*

più nel fenomeno storico a cui si riferisce (ed è merito del Porchnev averlo identificato e chiarito) che non nella discussione, povera d'indicazioni metodologiche. Essa infatti ha il torto fondamentale di essere imperniata su di un paragone illegittimo: sia l'uno che l'altro autore confrontano il '600 con la Rivoluzione francese, applicando schemi e categorie settecentesche ad un contesto del tutto estraneo e per forza di cose ignaro di quello successivo<sup>2</sup>.

Il difetto dell'impostazione di Porchnev non sta tanto nell'aver seguito uno stimolo ideologico quanto nell'aver applicato l'ideologia in modo schematico ed esterno ai fatti oggetto della narrazione. Il libro racconta le vicende dei contadini e delle plebi urbane e la conclusione verte sul ruolo della borghesia nelle rivolte. In sostanza le masse rurali sono viste come classe a sé stante, ma il loro operare non incide affatto sul corso degli eventi. L'autonomia e l'autenticità che vengono loro riconosciute e Porchnev lo esprime definendo «spontanee» le agitazioni. Questa spontaneità tuttavia rimane priva di contenuto: essa sta a significare soltanto che, malgrado talvolta i contadini fossero alleati della borghesia e tal'altra fossero capeggiati dai nobili, nell'insieme era sempre presente nelle rivolte un rifiuto del potere, dell'autorità costituita, dei privilegi della casta o del denaro. Questa è la sostanza del discorso di Porchnev.

E' una conclusione esposta sovente con schematicità urtante, con una terminologia impropria o logorata da un uso meccanico ed arbitrario (feudalesimo, lotta di classe); tuttavia, anche se può apparire banale, segnala uno spazio da analizzare. Per superare le ristrettezze del discorso politico Porchnev avrebbe dovuto mettere in luce che cosa volevano i contadini di diverso dalla borghesia e dai nobili in termini più precisi: in sostanza egli avrebbe dovuto specificare qual'era il modello culturale delle masse rurali, che intravediamo nel loro comportamento collettivo e nelle azioni di guerra; i contadini viceversa sono definiti solo per negazione.

---

*vemens populaires et la société française du XVIIe siècle*. Il tema della ricerca si sviluppa attraverso studi locali, R. Mandrou fa il punto della situazione della ricerca in «*Révue historique*», 1969, n. 3: *Vingt ans après, ou une direction de recherches fécondes: les révoltes populaires en France au XVIIe siècle*. Molti elementi della discussione Porchnev-Mousnier sono ripresi dalla LUBLINSKAJA, *French Absolutism: the Crucial Phase 1620-1629*, Cambridge 1968.

<sup>2</sup> Cfr. C. VIVANTI, *Le rivolte popolari in Francia prima della Fronde e la crisi del secolo XVII*, in «*Riv. storica ital.*», 1964, n. 4.

Non diversi sono i risultati conseguiti da Mousnier<sup>3</sup>. Il quale, nella discussione con Porchnev, rimane sul terreno del confronto, più o meno implicito, con la Rivoluzione Francese, e con la stessa improbabilità sostiene tesi opposte a quelle dello storico sovietico: non vi sono classi, non vi è lotta di classe, le rivolte del '600 sono rivolte di *Ancien Régime*, residui del passato.

La posizione di Mousnier si è ulteriormente chiarita nei recenti studi suoi e dei suoi allievi<sup>4</sup>. E si nota in tutte queste ricerche una sensibile sproporzione fra la documentazione ricchissima e filologicamente ineccepibile e la povertà delle conclusioni.

Ha ragione R. Villari<sup>5</sup>, che trova sconcertante il giudizio sulle rivolte contadine dato da Mousnier in *Fureurs paysannes*. In effetti Mousnier, come Porchnev, fa un'eccellente descrizione delle rivolte e, pur sostenendo il loro carattere di *Ancien Régime*, avverte tuttavia l'insufficienza di questa spiegazione. Egli, per esempio, sebbene colpito dal numero, dalla contemporaneità e dalla frequenza delle rivolte, insiste sull'assenza di organizzazione, rifiuta di ammettere l'esistenza di una dimensione contadina della rivolta e, negando giustamente che l'elemento unificatore sia la coscienza di classe, sceglie un concetto morale che valichi la troppo angusta contemporaneità di più particolarismi, indicando nel peccato originale: metafisica al disopra del tempo e delle parti<sup>6</sup>. Come Porchnev, anche Mousnier, avverte la necessità di spiegare l'ampiezza del fenomeno, ma mentre il primo mette in campo la lotta di classe, seguendo meccanicamente la propria impostazione, Mousnier, di altra formazione, ricorre ad un argomento diverso, però ugualmente inefficace e ugualmente applicato dall'esterno.

Comunque, a prescindere dal fatto che non esiste nessun motivo «storico», nessuna prova, che fosse il senso di colpa, la disobbedienza originaria, più che non un qualsiasi altro motivo, soprannaturale o meno, a spingere i contadini alla rivolta, resta

<sup>3</sup> R. MOUSNIER, *Fureurs paysannes*, Paris 1967.

<sup>4</sup> A questo proposito è molto interessante il questionario messo a punto nel seminario di ricerca di R. Mousnier, a cui hanno partecipato la Foisil, Deyon, Labatut, Perrichet, Richet e Tirat, dal titolo: *Recherches sur les soulèvements populaires en France de 1483 à 1787*, edito dal Centre de recherches sur la civilisation de l'Europe moderne en Sorbonne (s.d.).

<sup>5</sup> R. VILLARI, *Rivolte e coscienza rivoluzionaria nel secolo XVII*, in «Studi Storici», 1971, n. 2, pp. 244 ss.

<sup>6</sup> R. MOUSNIER, *Fureurs paysannes*, cit., p. 308.

che, anche volendo assumere per buono tale ordine di spiegazioni, esso non convince. Il riferimento al peccato originale implica una concezione religiosa decisamente colta. Il contadino sente incombere su di sé la punizione per una colpa solo se sa di essere realmente responsabile. L'idea di una astratta colpa originaria non lo turba, legato com'è alla realtà empirica che gli sta intorno.

Il Dio dei contadini francesi del '600 è un Dio biblico, un Dio di vendetta: farà grandinare sui tuoi campi, oppure renderà scarso il tuo raccolto, se sei colpevole<sup>7</sup>. Quello che conta veramente è la sanzione, la colpa non è coscienziale, si tratta di un'etica sociale vissuta collettivamente. Ogni comportamento codificato dalla tradizione in quanto la rispetta è buono, ogni comportamento che la violi implica una punizione ugualmente codificata dalla tradizione: il rimorso, il pentimento, il senso di colpa sono fatti accessori rispetto a questo automatismo del rapporto errore-castigo. La separazione fra etica e comportamento tipica dell'etica formale è il frutto di una società e di un tipo di vita, che possa, almeno in parte, prescindere dalle forze della natura, così come avviene nella vita urbana e borghese (è chiaro ad esempio che la minaccia di grandine è assai meno intimidatoria in città che in campagna).

La norma tradizionale è dal contadino identificata con l'ordine divino originario, ed egli si ribella quindi in nome di Dio contro coloro che tale ordine vogliono violare. Sono i *gabelleurs* che disobbediscono a Dio, non certo i contadini. Possiamo prendere ad esempio due casi fra loro lontani ma di ugual significato: i contadini di Mondovì osano ribellarsi al sovrano soltanto dopo che questi ha perso la benevolenza divina, sparando un colpo di cannone contro i suoi sudditi<sup>8</sup>; i contadini cinesi possono

---

<sup>7</sup> HENRI HOURS, *Emeutes et émotions populaires dans les campagnes du Lyonnais au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Cahiers d'histoire», IX, 1964, 2 p. 143. Il 2 agosto 1742 un notaio viene assassinato a Saint-Colombe presso Vienne. L'istruttoria va per le lunghe, senza che nulla venga alla luce. L'arcivescovo di Vienne lancia allora una scomunica contro coloro che pur sapendo non parlano. I curati sono incaricati della pubblica lettura della scomunica. La folla convenuta sulla piazza del paese, composta principalmente di donne, mogli di battellieri e vignaioli, minaccia i preti, strappa le croci dalle mani dei chierici, distrugge i ceri, lacera i fogli della sentenza e picchia i gendarmi venuti ad assistere alla lettura. Tutto ciò perché se la cerimonia si fosse effettuata avrebbe attirato la grandine sulla città per sette anni.

<sup>8</sup> La «folle credenza» dei contadini monregalesi «che quando si è sparato il cannone contro i sudditi, questi non sono più legati e tenuti all'osservanza degli ordini generali del loro Sovrano» è riferita nella *Relazione dello Stato e degli*

e debbono cacciare l'imperatore, quando Dio segnala loro con le calamità naturali, che l'imperatore non gode più del mandato del cielo.

Per Porchnev i contadini sono dei «rivoluzionari», malgrado alcuni aspetti, come la presenza dei nobili, e taluni modi e richieste della rivolta, tutti elementi che però possono, in un bilancio complessivo, essere trascurati. Per Mousnier viceversa i contadini sono dei non-rivoluzionari, malgrado alcuni aspetti come l'attacco al castello del signore, alla *corvée*, ai *champarts* e alle *bannalités*, che sarebbero a suo dire, sostegni non essenziali del regime feudale-signorile<sup>9</sup>.

Non solo il libro di Mousnier, ma anche quello della Foisil è, rispetto ad una comprensione del fenomeno, un semplice proemio e non arriva ad una diagnosi sociale precisa. Quando la Foisil dice che vi è giustapposizione di sedizioni e non movimento unico, o che il movimento è rigorosamente localizzato e limitato all'insurrezione rurale, mentre i focolai urbani non costituiscono che dei punti di agitazione isolati, ella mostra di non aver identificato i canali di collegamento; infatti, se anche non si trovano tracce né di un'organizzazione né di una preparazione o delle insurrezioni, resta innegabile che in un territorio per ammissione della stessa Foisil molto ristretto la contemporaneità ben difficilmente è casuale: c'è almeno senz'altro una mentalità collettiva che si è andata formando lentamente attraverso i rapporti umani diretti e che trova le sue profonde radici molto lontano nel tempo<sup>10</sup>.

Giustamente osserva la Foisil: «Le mouvement se réfère au passé dont il veut le maintien: maintien des privilèges, suppression de l'impôt, respect du particularisme [...]». La révolte n'ap-

---

*affari della città e provincia del Mondovì fatta dal Marchese e Presidente Della Chiesa nel settembre 1683* (Arch. Stato Torino; sez. I, Provincia di Mondovì, mazzo 4, n. 4). E' un episodio che si inserisce nella rivolta popolare contro la gabella del sale che sconvolse la provincia di Mondovì e il Marchesato di Ceva negli Stati sabaudi negli ultimi 20 anni del XVII secolo. La guerra del sale in Piemonte ha molte interessanti analogie con le rivolte europee del '600, e meriterebbe uno studio approfondito.

<sup>9</sup> M. O. GATELY, A. LLOYD MOOTE, Y. E. WILLS jr., nell'art. *Seventeenth-century peasant 'Furies': some problems of comparative history*, in «Past and Present», 1971, n. 51, p. 73, giudicano, credo con ragione, queste relazioni economiche molto importanti nel contesto storico-sociale. Tutto l'articolo del resto è una accurata, acuta critica del libro di Mousnier.

<sup>10</sup> Cfr. G. LEFEBVRE, *Les foules révolutionnaires*, in *Etudes sur la Révolution française*, Paris 1963.

paraît pas comme un mouvement pour le changement de la condition mais bien au contraire pour son maintien»<sup>11</sup>. Essa non ci trova invece più d'accordo quando conclude: «Avec Ernest Lavissee qui le constatait pour l'ensemble de la France de l'époque, l'on peut affirmer pour la Normandie une grande absence de maturité politique. L'on ne peut distinguer de programme social, fruit d'une conscience de classe. Beaucoup plus qu'un front de classe, là où elle éclate, la sédition dessine un front de la province contre l'Etat»<sup>12</sup>.

I concetti di maturità politica, programma sociale e coscienza di classe fanno parte di un quadro ben preciso, quello collegato con il sorgere e lo sviluppo della società industriale. Dunque la «maturità» ancora una volta implica un confronto con tempi e cose sconosciuti agli uomini del '600: in sostanza si rimprovera ai contadini di non aver raccolto i frutti quando erano acerbi.

A ben vedere il concetto di immaturità (o maturità) è storico (anche se temporale). Nel caso in esame, ad esempio, significa che nel '600 non c'erano le stesse condizioni e le stesse esigenze che invece ci saranno alla fine del '700: conclusione povera per una ricerca così complessa.

Non diverso è il discorso da fare circa il programma sociale o la coscienza di classe. Le rivolte del 1560-1580, secondo Le Roy Ladurie, avrebbero proposto un complesso di richieste più vasto e composito; esse infatti riguardavano la decima, la rendita fondiaria, il sistema signorile. «Certains épisodes, 'lumières' en moins, préfiguraient '89». Dopo il 1600 non rimane che la fiscalità. L'ossessione antifiscale del periodo precedente la Fronda, si sintetizza nel grido: «Vive le roi sans taille et sans gabelle»<sup>13</sup>.

In verità bisogna leggere tutte e due le parti dello slogan: non solo «sans gabelle», anche «le roi». Se si suppone che la storia abbia un corso lineare che conduce necessariamente a certe fasi, allora, poiché nel 1793 s'instaura la repubblica, è certo che invocare il re è un segno di arretratezza. Se invece si prescinde dal poi, il re può essere il simbolo di una realtà molto più complessa e può contenere significati programmatici ben più ricchi di quel che appaia a un primo sguardo.

L'insistenza sul fiscalismo, del resto, corrisponde ad una

<sup>11</sup> M. FOISIL, *La révolte des nu-pieds et les révoltes normandes de 1639*, Paris 1970, p. 339.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> E. LE ROY LADURIE, *Les paysans de Languedoc*, Paris 1966, p. 495.

concentrazione dello sfruttamento sotto forma di percezione della rendita, e se nel '500 la pressione sui contadini si articolava in vari modi, nel '600 siamo in piena «age d'or de la rente»<sup>14</sup>. Insistere sulla povertà della lotta antifiscale e dire che queste rivolte sono tipiche dell'*Ancien Régime* significa insistere sulla diversità delle rivolte: altre richieste, altri scopi, altre relazioni esistono fra i rivoltosi rispetto a quelle a noi note.

Le richieste del '500 ci sono chiare, perché contengono elementi giacobini, hanno cioè quel che si va cercando: «precorrono». Ma se pensiamo che cosa significava per i contadini francesi (non solo francesi) il re, intravediamo una società di eguali, in cui un uomo dotato da Dio di capacità soprannaturali<sup>15</sup>, e quindi saggio e giusto, cerca di difendere i più deboli dai più forti. Perché non analizzare quale concetto avevano i contadini del re, quale società pensavano che egli adombrasse?

Se si tien conto delle tesi di un Polanyi<sup>16</sup>, secondo cui l'estendersi del mercato è il fattore disgregante per eccellenza, sia in quanto violenta l'organizzazione sociale della comunità sia in quanto distrugge il complesso di valori che presiedono al funzionamento dei rapporti sociali all'interno del gruppo stesso, risulta chiaro che l'antifiscalismo è la difesa di un modello di società in cui il villaggio e la collettività sono i valori.

Non è da escludere che le lunghe guerre di religione, le molte alleanze riuscite comunque disastrose per i contadini, non li avessero spinti a concentrare i loro sforzi nella difesa del modello collettivista ed egualitario, via via sgretolato dalle forze in ascesa. La pressione fiscale unita alla monetizzazione della rendita segnano il processo di accumulazione e provocano di fatto la disgregazione finale della comunità contadina. D'altro canto, la rivolta di solito si presentava in due fasi: prima il tentativo di contrattazione, poi la rottura. Si può avanzare l'ipotesi che nelle rivolte del 1560-'80 i contadini avessero una maggiore possibilità di rivendicazione, perché meno concentrata era la rendita

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>15</sup> M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Paris 1961, p. 258. «La conception de la royauté sacrée et merveilleuse [...] traversa tout le moyen âge sans rien perdre de sa vigueur; bien au contraire, tout ce trésor de légendes, de rites guérisseurs, de croyances mi-savantes, mi-populaires qui constituait une large part de la force morale des monarchies ne cessa guère de s'accroître». Cfr. E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton 1957.

<sup>16</sup> K. POLANYI, *Our Obsolete Market Mentality* (1947), in *Primitive Archaic and Modern Economies. Essays of K. Polanyi*, New York 1968, pp. 59 e ss.

e i nobili più disposti ad una certa elasticità nelle trattative; nel '600 invece le posizioni si sarebbero irrigidite.

Tanto Mousnier, che la Foisil, che la Degarne<sup>17</sup>, insistono sull'isolamento, la mancanza di collegamento e il carattere provinciale delle sommosse: tutta una provincia contro lo Stato.

L'assenza della lotta di classe va di pari passo con l'assenza del modo di produzione da cui deriva. La coscienza di classe presuppone una società in cui siano aboliti i legami personali del tipo signore-vassallo e ad essi si sostituiscono quelli imprenditore-salariato. Nelle campagne è addirittura ovvio che sia il villaggio nella sua globalità a ribellarsi. La comunità-villaggio è l'unico punto di riferimento del contadino, la sua difesa è la difesa di tutti i suoi interessi: la proprietà comune, i diritti comuni, l'autonomia che affranca dalle città. In altre parole è la difesa del gruppo dalla disgregazione.

Anche nel localismo c'è un elemento programmatico dunque, c'è una coscienza della comunità rurale, che è diversa dalla coscienza di classe, ma non necessariamente priva di interesse o trascurabile.

## 2. La rivolta rurale ha almeno tre caratteri costanti.

In primo luogo essa è il tentativo di imporre il rispetto di un codice di diritti tradizionali che rispecchiano un modello di vita. Ciò si manifesta generalmente con: a) rifiuto delle nuove gabelle; b) rifiuto del libero mercato; c) localismo: intervento globale della comunità di villaggio.

In secondo luogo essa è sempre condivisa dalle donne, anzi in un numero molto elevato di casi (vorrei quasi dire nella totalità) le donne hanno un ruolo determinante, sia in quanto l'iniziativa è loro, sia in quanto sono molto numerose nella composizione della folla.

Infine, essa è fondata sull'egualitarismo originario della comunità-villaggio.

Tutto ciò risulta non solo dal libro di Porchnev e da quelli di Mousnier e della Foisil, ma anche da varie altre ricerche. Nella generalità di Moulins, per esempio, nel corso del '600 e del '700, a quanto dice André Leguai<sup>18</sup>, ci sono rivolte di donne intese

<sup>17</sup> Cfr. M. DEGARNE, *Etudes sur les soulèvements provinciaux en France avant la Fronde. La révolte du Rouergue en 1643*, in «XVII siècle», 1962, n. 56.

<sup>18</sup> Cfr. A. LEGUAI, *Les émotions et séditions populaires dans la généralité de Moulins, XVII et XVIII siècles*, in «Revue d'histoire économique et sociale», 1965.

a impedire la partenza di carichi di grano per Parigi e dopo inverni particolarmente difficili (1640, 1675, 1709) si formano squadroni per la requisizione e la redistribuzione del grano. Anche altre forme di resistenza allo sfruttamento urbano sono organizzate dalle donne, per esempio il blocco dei battelli sul fiume. Nel Delfinato le rivolte sono per lo più contro la gabella, ed anche qui le donne sono le più accese<sup>19</sup>. A Saint-Germain, nel Lionese, la popolazione blocca un carico di grano: il giorno seguente viene distribuito al prezzo della «grenette» di Lione, su cui ci si era informati prima di metterlo in vendita<sup>20</sup>.

Rivolte di questo genere, con un'analogia preoccupazione di legalità, riguardano non solo il Lionese ma tutta la Francia. «Le sentiment fondamental de ce droit [della parrocchia] indestructible et premier, donnait une bonne conscience absolue, qui explique sans doute en partie ce respect fréquent des formes de l'ordre, même dans l'insoumission»<sup>21</sup>. I *gabelleurs*, gli *intendants* vengono respinti in quanto profittatori estranei; i contadini non rifiutano ogni gabella, ma rifiutano quelle *ingiuste*, cioè quelle nuove. Non è solo il carico fiscale a pesare, ma anche l'infrazione del diritto tradizionale.

3. Nella cultura occidentale la storiografia è stata dominata dal concetto illuministico di «progresso». Tale concetto esprime sinteticamente il complesso dei valori che stanno alla base della società liberale borghese, è la giustificazione ideologica della concorrenza, della competitività, del libero scambio, e fra l'altro comprende la necessità delle fasi storiche, che accompagnano il nascere e lo svilupparsi dello Stato borghese. La storiografia, illuminista prima, idealista poi, tende a analizzare gli eventi in una concatenazione necessaria, in cui ogni fatto storico diventa interessante se, alla luce degli eventi ulteriori, ne preannuncia uno successivo. L'analisi mette in luce i prodromi, gli anticipatori, i sintomi del dopo.

---

<sup>19</sup> Cfr. Y. SOLÉ, *Le Dauphiné dans la correspondance imprimée du chancelier Séguier*, in «Cahiers d'histoire», 1966 n. 4. In alcune lettere si dà grandissimo rilievo alle donne. Addirittura si parla di donne forsennate, come se la folla fosse composta esclusivamente di donne. Per il Delfinato cfr. anche: V. CHOMEL, *Le Dauphiné sous l'Ancien régime. Publications relatives à l'histoire moderne de la province de 1935-1962*.

<sup>20</sup> Cfr. HOURS, *Art. cit.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 152.

Un approccio di questo tipo ha una sua ragione d'essere ove si analizzi la storia della classe dirigente, la storia della cultura e delle istituzioni, cioè la storia dello sviluppo della civiltà e della cultura occidentale, realtà che di solito razionalizziamo entro il concetto di progresso. E' invece una prospettiva dannosa e distorta se la storia che ci si propone di fare riguarda gli aspetti che la cultura occidentale ha eliminato. I connotati dei gruppi sociali esclusi dal potere appaiono deformati dal ruolo negativo di antitesi che vien loro riservato e di essi sappiamo in sostanza come *non* furono.

Per quel che riguarda infatti l'analisi della società contadina, essa è stata finora legata, nel caso della storiografia liberale, alla definizione di reazionaria e retrograda; nel caso della storiografia d'ispirazione marxista, l'analisi della società contadina è stata sacrificata alla scelta pragmatica di affrontare il capitalismo, per cui i contadini sono visti o come futuri proletari<sup>22</sup>, o come forze ausiliarie della classe operaia<sup>23</sup>. Queste due immagini, che sostanzialmente prendono le mosse dallo stesso punto, condizionano ancora ampiamente, come si è visto, il tipo di analisi che ci interessa.

Indipendentemente da qualsiasi giudizio di valore, la storiografia progressista non riesce a darci un'analisi completa del «mondo che abbiamo perduto». Quello che sarebbe opportuno recuperare è la capacità di fare veri confronti, abbandonando il confronto pseudo-profetico in vista di una comparazione effettiva, in cui i due termini di paragone siano equivalenti. Per superare questo condizionamento mi sembra utile, anziché giudicare fenomeni che si sono svolti nel Seicento alla luce di dati empirici e categorie formatesi nel Settecento, capovolgere il confronto e tenere invece presente, che i fatti storici avvenuti nel Settecento hanno le loro radici nel Seicento. In altre parole, se consideriamo per esempio i rivoluzionari dell' '89, non possiamo trascurare che essi avevano conosciuto i loro predecessori e che certo l'influenza delle agitazioni anteriori all' '89 non è loro mancata.

La necessità del ritorno al passato per capire i fenomeni

---

<sup>22</sup> Cfr. F. ENGELS, *Die Bauernfrage in Frankreich und Deutschland*, in K. MARX - F. ENGELS, *Werke*, Band 22, Berlin 1963, e *La guerra dei contadini in Germania*, Roma 1949.

<sup>23</sup> Cfr. A. GRAMSCI, *La questione meridionale*, Roma 1951, in particolare alle pp. 20-21, e *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Torino 1954, spec. p. 316.

storici è teorizzata ed applicata da Paul Bois in *Paysans de l'Ouest*<sup>24</sup>.

La prima parte del libro è una discussione con Siegfried, che conclude in un rifiuto delle posizioni di quest'ultimo: l'atteggiamento politico dei contadini non è riconducibile né alla distruzione della proprietà, né alla diffusione del clero e della religiosità. Le ricerche indicano una triplice coincidenza fra tendenze politiche, livello di vita, pratica religiosa. Voler collegare immediatamente questi tre fattori può condurre a spiegazioni forzate, alquanto alchimistiche ed arbitrarie. Ciò che si deve cogliere è il loro ordine cronologico, bisogna insomma rifarsi al passato e vedere com'è maturata la concatenazione di questi elementi.

Durante la prima metà del XIX secolo i contadini dell'Ovest non hanno potuto esprimersi se non attraverso rappresentanti eleggibili in base al censo. Nulla ci dice che costoro fossero veramente gli interpreti delle masse rurali. Ma, più indietro nel passato, si trova la grande lacerazione della Rivoluzione del 1789, nel corso della quale le popolazioni rurali ebbero modo di esprimersi in forma diretta. Nell'Ovest, più che altrove, la rivoluzione penetra in profondità nella vita delle popolazioni. E' una guerra civile accanita, che per sei anni imperversa, sconvolgendo la vita delle famiglie fin nei più piccoli agglomerati.

Nelle regioni che ci interessano notiamo una netta coincidenza fra zone fedeli al Direttorio e repubblicane e zone comuniste di oggi, zone conservatrici di oggi e zone controrivoluzionarie e dominate dalla *chouannerie* allora. Notiamo anche dall'analisi dei *cahiers de doléance* che tale divisione si verifica negli anni compresi fra il 1789 e il 1793. Risulta infatti che i *cahiers* più acceosamente ostili ai nobili e all'alto clero sono quelli dell'Ovest. Le zone dove più grande è l'accanimento contro i privilegiati coincidono con le zone controrivoluzionarie e *chouannes*. Devono, quindi, essersi verificati avvenimenti che hanno mutato l'atteggiamento dei contadini o, meglio, la risposta alle richieste dei *cahiers* è stata diversa da quella che i contadini si aspettavano e ha provocato reazioni diverse da quelle che a prima vista si potevano presupporre.

Dall'analisi del comportamento elettorale, Bois ricava un gruppo di tendenze comuni a tutti i contadini: 1) l'indifferenza per le questioni nazionali, contrapposta all'estremo interesse per

---

<sup>24</sup> P. Bois, *Paysans de l'Ouest*, Paris 1971. A proposito di questo libro, cfr. la recensione di M. AGULHON in «Etudes rurales», 1961, n. 3.

le questioni locali (scarsa affluenza alle elezioni politiche, alta affluenza alle elezioni amministrative); 2) dovunque lo spirito sembra «patriottico» poiché dovunque nobili e clero sono esclusi dalle cariche pubbliche; 3) dovunque è profonda la diffidenza dei contadini verso l'elemento urbano.

Da questa matrice comune le zone controrivoluzionarie dell'Ovest si staccano da quelle filorivoluzionarie del sud-est perché non solo rifiutano i quadri dirigenti dell'*Ancien Régime*, ma anche i nascenti quadri borghesi che si affacciano e che tendono a sostituirsi ai primi. La causa di questo atteggiamento è dovuta, in sostanza, al fatto che nell'Ovest viveva un tipo di agricoltore piuttosto prospero e autonomo, che aspirava ad appropriarsi della terra. La Rivoluzione ha significato dunque per costui la possibilità di accedere alla terra in misura più ampia: per questo egli attacca i nobili ed il clero, possessori della quota di terra disponibile. I primi quattro anni di rivoluzione segnano invece l'affermarsi nelle campagne della borghesia, a cui toccano i benefici della vendita dei beni nazionali. L'acquisto delle terre, vendute a corpi interi di fattorie, sfugge alle possibilità ben più modeste dei contadini, i quali vedono arrivare intrusi sconosciuti, efficienti, rapaci ed avidi, nuovi padroni ben più invadenti e pretenziosi dei nobili assenteisti, che, presi dagli impegni di corte, erano ormai da lungo tempo incapaci di intervenire nella vita e nel lavoro dei loro contadini.

La proprietà nobiliare è antica e consuetudinaria, gode di rispetto ed è così vasta che non può costituire un reale obiettivo per il contadino. La terra costituisce invece per la borghesia una sorgente di denaro, e questa non ha nei confronti dei contadini legami paternalistici, né alcun interesse sociale: qualsiasi generosità le è sconosciuta. Per i contadini, oltre alla delusione di non aver avuto accesso alla terra, si profila un aggravamento della loro condizione, lo sviluppo di rapporti più rigidi, meno umani.

Sia l'Ovest che l'Est sono nemici dei borghesi e dei cittadini, ma l'Ovest è più omogeneo e vigoroso ed ha la possibilità di arginare la progressiva ingerenza della città nella campagna, mentre nell'Est la popolazione è misera, non può nemmeno pensare di acquistare la terra: per quanto essa sia a buon mercato, non ne ha la possibilità, cosicché qui il contadino finisce con l'accettare la nuova classe dirigente borghese e cerca soltanto di affidarsi alla borghesia locale contro quella delle grandi città.

La causa della *chouannerie* è dunque da ricercarsi non in

«meneurs» esterni (clero o nobiltà), ma all'interno della stessa *paysannerie*. La rivolta contro la Rivoluzione non si spiega se non ammettendo l'esistenza di una personalità sociale dei contadini, che gli avvenimenti rivoluzionari hanno risvegliato.

Tutti gli storici, siano essi filorivoluzionari o antirivoluzionari, sono concordi nel segnalare come tipico della *chouannerie* un diffuso spirito anticittadino. Gli storici filoreazionari non potevano però ammettere il fondo di anarchismo che si intravede sotto l'«antico odio» della campagna per la città, lo spirito egualitario che rivela l'organizzazione delle armate *chouannes*.

Gli storici filorivoluzionari, dal canto loro, inconsciamente negano alle masse il diritto di avere tendenze che siano loro proprie: esse non sono che degli strumenti nelle mani dei «meneurs» dichiarati o nascosti. Il carattere psicologico fondamentale della società rurale dell'Ovest sarebbe l'individualismo, inteso come autonomia assoluta di disporre della propria vita e del proprio lavoro, un individualismo colorato d'anarchismo, che corrisponde all'isolamento in un habitat disperso, rotto soltanto da contatti periodici in occasione di fiere, mercati e feste domenicali.

Nel Sud-est non c'è *chouannerie* perché minore è l'omogeneità delle masse rurali. Molti sono i *tisserands* e gli artigiani frammisti alla popolazione contadina e la mancanza di una reale possibilità di aspirare alla terra non consente alla coscienza collettiva originaria di emergere. La coscienza collettiva mitizzata e tramandata diventa ideologia. Il fenomeno a cui assistiamo al giorno d'oggi, per cui, mentre il Sud-est è legato alla sinistra, l'Ovest è legato alla destra, è un fenomeno di persistenza della ideologia *chouanne*. Tale ideologia *chouanne* sopravvive perché il quadro economico-sociale dell'Ovest non ha subito apprezzabili mutamenti né demografici, né economici.

La nobiltà è tornata nell'Ovest, ha ricostituito i suoi possedimenti, è rimasta ad abitarvi, cercando di usare della propria influenza. I contadini in sostanza hanno accettato gli aristocratici e anzi antichi ricordi di antiche alleanze si sono risvegliati. Lo stesso vale per il curato: simbolo delle lotte passate.

Nel Sud-est il nobile e il curato non sono influenti, evocano memorie di una aspra e difficile lotta. Dall'anticlericalismo la zona passa rapidamente all'irreligiosità. Il modello viene dalla città, sia esso il democraticismo alla Ledru-Rollin o la massoneria.

4. Un esempio di approccio analogo a quello di Bois è il libro sulla Vandea di C. Tilly<sup>25</sup>. Sostiene Tilly che nella Vandea la popolazione è controrivoluzionaria o filorivoluzionaria a seconda dei modi e dei tempi dell'urbanizzazione.

Se la città si è formata lentamente e progressivamente, essa costituisce un punto di riferimento per la popolazione delle campagne d'intorno e la borghesia svolge in questo caso funzioni che interessano la generalità degli abitanti. Ciò accade ad esempio per città che si trovano al centro di zone viticole, con insediamento di piccoli contadini autonomi dediti a una cultura specializzata destinata al mercato. Il contadino pertanto è interessato alla vita nazionale, ha problemi di espansione di mercato, di commercio, di trasporti, e perciò vede nella borghesia lo strumento di un efficiente collegamento con il resto del paese.

Se viceversa l'espansione urbana è avvenuta bruscamente e in breve tempo, come nelle *Mauges*, la città allora non sarà integrata al resto del territorio che la circonda: risulterà soltanto il centro di smistamento del lavoro tessile svolto a casa dai contadini e il centro di reclutamento della mano d'opera del grosso commerciante. L'agricoltore vive lontano dalla città, coltiva il latifondo di proprietà nobiliare con una varietà di prodotti tipici dell'economia di autoconsumo. La sua vita non ha nulla in comune con quella del mercante, tutto preso da interessi sempre meno legati all'agricoltura, non esiste continuità di interessi fra mercante e contadino e il mercante non costituisce quindi un buon mezzo di omogeneizzazione dei contadini con la vita nazionale.

Lo scontro dunque fra l'urbano e il rurale è tanto più forte quanto più è grande il distacco e la mancanza di contatti fra i due mondi.

Il principale merito del libro è senz'altro quello di averci dato una accurata analisi delle componenti economiche, fondando la contrapposizione città-campagna sull'analisi della divisione della terra, del tipo di colture e della produzione, senza tuttavia cadere nelle solite conclusioni economicistiche, tautologiche, secondo cui a una diversa situazione economica corrisponderebbero automaticamente diversi interessi e a diversi interessi altrettanto diversi atteggiamenti politici.

Tilly, viceversa, ha visto l'urbanizzazione come un fenomeno

---

<sup>25</sup> C. TILLY, *La Vandée. Révolution et contre-révolution*, Paris 1970.

complesso di trasformazione di un gruppo. Per quanto egli non faccia un'analisi culturale vera e propria, la descrizione delle grandi riunioni di folle contadine, il bellissimo capitolo sul ruolo dei preti nel *bocage*, l'analisi dei *cahiers de doléance* e del comportamento militare dei ribelli, delineano molto nettamente una mentalità collettiva dei contadini *chouans*, che fa giustizia da una parte dell'interpretazione giacobina di un vandeano legittimista e retrivo, accecato dalla bigotteria, e dall'altra di quella piattamente economicistica. Il contadino non è facile preda del mestatore abile o del nobile legittimista, non è credulo e pronto a farsi aizzare: difende la sua sopravvivenza economica e morale non senza un preciso quadro di riferimento.

Il richiamo alle istituzioni dell'*Ancien Régime* è continuo, non solo nel rifiuto delle innovazioni, ma anche in taluni aspetti formali. La quota di uomini che ciascuna zona deve fornire è stabilita secondo i criteri dell'antica suddivisione delle imposte e secondo l'antica procedura del reclutamento militare. L'elezione degli ufficiali e la natura temporanea del reclutamento consentono di salvaguardare anche nella rivolta l'integrità tradizionale della comunità rurale. I reiterati tentativi di alcuni nobili di capeggiare i contadini e di farne un'armata controrivoluzionaria organizzata militarmente cadono nel nulla. I contadini affrontano la lotta secondo i loro schemi: si riuniscono al suono della campana, il punto di riferimento è la parrocchia, il comando da cui partono gli ordini (numero d'uomini necessario, giorno e luogo di raccolta) è dislocato nelle parrocchie.

Il contadino continua a coltivare i suoi campi; alla fine delle azioni, che non durano mai più di quattro o cinque giorni, torna a casa: combatte solo in funzione del suo modello di vita.

5. Gli studi che abbiamo visto sono largamente debitori a *Les Paysans du Nord* di Georges Lefebvre<sup>26</sup>: quello di Bois è un erede particolarmente legittimo, per l'accuratezza della ricerca e per le grandi masse rurali che in esso si muovono.

Rimane tuttavia una differenza piuttosto rilevante: la società rurale del Nord aderisce alla rivoluzione mentre quella dell'Ovest la respinge. La mentalità del Nord matura dunque insieme con la società repubblicano-rivoluzionaria, mentre la mentalità del-

---

<sup>26</sup> G. LEFEBVRE, *Les paysans du Nord pendant la Révolution française*, ed. ital., Bari 1959.

l'Ovest rimane soffocata dalla sconfitta della controrivoluzione; la prima, a differenza della seconda, è omogenea con la nostra cultura «moderna».

Esiste del pari uno stretto legame di derivazione fra Tilly e Lefebvre, ma ancor più fra Tilly e Bois.

Bois sintetizza in due fattori concatenati le cause del rifiuto della Rivoluzione: 1) rendita alta e possibilità di comperare la terra; 2) coscienza collettiva comune, che emerge soltanto in presenza del punto 1°. Tilly a sua volta ritiene che la disponibilità di una situazione alla rivoluzione o alla controrivoluzione sia un fenomeno di carattere globale. Nelle zone urbanizzate i contadini condividono gli interessi della borghesia, mentre nelle zone non urbanizzate sono in contrasto con essi.

Poiché Tilly con il concetto complesso e articolato di urbanizzazione accentua la molteplicità sincronica dei mutamenti, è portato a negare il ruolo dei *tisserands* come portatori di idee nuove. Secondo Tilly i *tisserands* sono numerosi nelle zone contro rivoluzionarie ed in esse si conformano all'atteggiamento del resto della popolazione. Secondo Bois, invece, i *tisserands* sarebbero l'elemento inquinante nelle zone non completamente agricole, cioè nelle zone filorivoluzionarie, e rappresenterebbero il nucleo propulsore delle nuove idee.

E' probabile che vi fosse una diversa distribuzione dei *tisserands* nella Sarthe o in Vandea e che si possa dare un diverso giudizio circa il ruolo da essi svolto nelle due regioni. Indipendentemente da ciò, la parte affidata ai *tisserands* da Bois mi sembra viziata da un tipico atteggiamento della storia «progressista», che, se da un lato cerca i *meneurs* delle congiure<sup>27</sup>, dall'altro cerca i portatori di idee. Analisi che ha un suo senso in un contesto colto; il ruolo delle idee in un contesto di altro impianto, come quello contadino, sembra essere molto minore e comunque diverso.

6. Se ci spostiamo dalla Vandea controrivoluzionaria alla Francia patriota, vi troveremo tuttavia un clima ideologico per certi versi assai simile.

Georges Rudé, autore di *The Crowd in the French Revolution*<sup>28</sup>, ha raccolto e sviluppato alcuni importantissimi spunti

<sup>27</sup> BOIS, *Op. cit.*, pp. 274 ss.

<sup>28</sup> G. RUDÉ, *The Crowd in the French Revolution*, Oxford 1958. A proposito del

contenuti nell'articolo di Georges Lefebvre *Les foules révolutionnaires*<sup>29</sup>.

La folla rivoluzionaria di cui Rudé ci parla non è ovviamente costituita di contadini, anzi è tipicamente urbana, ma le connotazioni non sono di classe, non si tratta né di grossi commercianti liberisti, né d'imprenditori, ma di «workshop masters, craftsmen, wage-earners, shopkeepers and petty traders»<sup>30</sup>.

Il *menu peuple* non è dunque borghesia, ma uno strato sociale assai simile all'elemento non agricolo delle comunità rurali. Molte sono ancora le caratteristiche che lo legano al mondo contadino e anche in questo contesto possiamo verificare lo schema che ci interessa. «It is the failure to recognize this fact that has led so many historians and writers from Burke onwards to represent the Revolution as a sort of unbroken chain of innovations or as the systematic unfolding of the long-conceived plans of the *philosophes* by the devotees of 'political messianism'. Quite apart from its other fallacies such a conception once more reduces the role of the *sans-culottes* to that of passive instruments-unless it can be shown, of course, that they, too, were imbued with a desire for 'total renovation'. The opposite is, indeed, the case. At every important stage of the revolution the *sans-culottes* intervened, not to renovate society or to remodel it after a new pattern, but to reclaim traditional rights and to uphold standards which they believed to be imperilled by the innovations of ministers, capitalists, speculators, agriculturals 'improvers', or city authorities»<sup>31</sup>.

Nel 1789 gli assalti delle bande di contadini ai castelli nobiliari - osserva Rudé - e la distruzione di documenti fiscali erano una violenta ritorsione di fronte alle innovazioni dei *seigneurs*, la cui sistematizzazione del contratto feudale e l'estensione degli obblighi dominicali costituivano un attacco ai diritti tradizionali di proprietà dei contadini<sup>32</sup>. L'atteggiamento delle folle di *sans-culottes* ricorda molto da vicino quello delle plebi urbane di Rouen o di Nantes, di cui ci parla Porchnev.

---

*menu peuple* parigino, cfr. anche: A. SOBOL, *Les sansculottes parisiens en l'an II: Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Paris 1968.

<sup>29</sup> LEFEBVRE, *Les foules*, cit.

<sup>30</sup> RUDÉ, *Op. cit.*, p. 178.

<sup>31</sup> RUDÉ, *Op. cit.*, p. 225.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 226.

Certamente, le richieste degli strati popolari parigini contengono molti elementi che andrebbero chiariti e che non sono assimilabili alle posizioni giacobine né repubblicane in generale. Anche a Parigi, per tutto il Settecento, la richiesta fondamentale è il pane<sup>33</sup>; nella maggior parte delle *giornate* rivoluzionarie le donne che chiedono il pane sono «the leading spirits»<sup>34</sup>.

7. Il contesto storico nell'Inghilterra della fine del '700 e prima metà dell'800 è ovviamente diverso da quello francese. Il modo di produzione «contadino» è largamente superato, e da tempo: nelle campagne sono sempre più frequenti i salariati<sup>35</sup>. Ma se continuiamo a leggere in termini di confronto e di ricerca delle «permanenze» di un modello che si è progressivamente spento, troviamo ancora molti elementi conformi al nostro assunto fra i salariati inglesi.

La rivolta in occasione di carestie e di guerre - dice Thompson - lungi dall'essere una semplice reazione alla fame e alla miseria «was a highly-complex form of direct popular action, disciplined and with clear objectives»<sup>36</sup>. «It is possible to detect almost in every eighteenth-century crowd action some legitimizing notion. By the notion of legitimation I mean that the men and women in the crowd were informed by the belief that they were defending traditional rights or customs; and in general, that they were supported by the wider consensus of the community. On occasion this popular consensus was endorsed by some measure of licence afforded by the authorities. More commonly, the consensus was

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>35</sup> Secondo C. S. L. DAVIES, *Les révoltes populaires en Angleterre (1500-1700)*, in «Annales», 1969, n. 1, la differenza fondamentale tra Francia e Inghilterra è la mancanza, in Inghilterra, del carico fiscale che opprimeva i contadini francesi. Ciò spiegherebbe, almeno nelle grandi linee, il minor numero di rivolte nel '600 inglese e il tono più moderato delle medesime. Tuttavia, a parte le valutazioni del Davies, che non vogliamo qui discutere, i motivi ispiratori delle rivolte emergono del tutto dal passato: il popolo è ferocemente determinato a difendere i suoi diritti. Fino alla guerra civile non conosce rivendicazioni *innovatrici*, ma reclama gli antichi diritti consuetudinari. Senza addentrarci in una complessa analisi del caso inglese, lo assumiamo tuttavia come esempio della presenza di fattori analoghi in situazioni diverse ed in quanto gli studi a cui facciamo cenno si avvalgono di un approccio, che ben contribuisce ad illuminare i termini della discussione che ci occupa.

<sup>36</sup> E. P. THOMPSON, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in «Past and Present», 1971, n. 50, p. 78.

so strong that it overrode motives of fear deference»<sup>37</sup>.

La folla si oppone alla liberalizzazione del commercio del grano e della panificazione: bande di ribelli percorrono il paese per «fissare il prezzo» ed impedire che esso si formi sulla base della libera contrattazione.

La folla, dal 1740 fino al 1800, fa sempre più chiaramente riferimento ad un ordinamento elisabettiano, il *Book of orders*, che fissava le modalità della vendita del grano tenendo conto delle esigenze dei piccoli acquirenti poveri e stabilendo il divieto dell'acquisto a tratta e quindi la speculazione sulle annate cattive e sui periodi di penuria del cereale. «The crowd derived its sense of legitimation, in fact, from the paternalist model»<sup>38</sup>.

La gente dapprima rifiuta la figura del libero commerciante e del mugnaio speculatore, essa pensa che quest'ultimo debba essere una specie di pubblico funzionario e che il primo non possa del tutto prescindere dalle esigenze della comunità, perciò si scaglia contro i mugnai e i commercianti «malvagi»; poi, avvedutasi dell'incalzare di un vero e proprio fenomeno di trasformazione del mercato, vi contrappone un diverso modello: non solo le norme sul grano, ma altri più complessi aspetti entrano in gioco: «[...] 1795 and 1800 saw the efflorescence of a regional consciousness once more, as vivid as that of one hundred years before. Roads were blockaded to prevent export from the parish Waggons were intercepted and un-loaded in the towns through wich they passed. The movement of grain by night-convoy assumed the proportions of a military operation [...]. Threats were made to destroy the canals. Ships were stormed at the ports»<sup>39</sup>.

I rivoltosi non sono particolarmente violenti, salvo le donne: «Women are more disposed to be mutinous»; un giornale di Birmingham parla di «furious women» e, in generale, «initiators of riots were, very often, the women»<sup>40</sup>. I tumulti di Captain Swing del 1830 nel sud dell'Inghilterra sono veramente multi-formi: «Arson, threatening letters, «inflammatory» handbills and posters, «robbery», wages meetings, assaults on overseers, parsons and landlords, and the destruction of different types of machinery [...]»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 108 ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 100 ss.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>41</sup> E. HOBSBAWM e G. RUDÉ, *Captain swing*, London 1969, p. 195.

Tutte queste forme di rivolta erano dirette ad ottenere un minimo di salario base e a por fine alla disoccupazione rurale<sup>42</sup>. Ma questa richiesta salariale era prevalente e diretta solo nel West-Kent e nell'Essex, essa generalmente si accompagnava o sostituiva a contatti con *landlords* e parroci per ottenere la riduzione della rendita e la diminuzione della decima in modo che i *farmers* potessero pagare salari più elevati. Del resto fra le varie forme di agitazione una era tuttavia prevalente: il marchio distintivo di Swing era la distruzione di macchine agricole<sup>43</sup>.

Il luddismo rurale, come del resto il luddismo propriamente detto, è il rifiuto del modo di produzione che si va introducendo, la distruzione della macchina s'identifica con la distruzione dei nuovi rapporti di lavoro<sup>44</sup>. La molteplicità dei tipi di protesta, l'incertezza negli obiettivi (i *farmers* risultano i più colpiti, anche se per lo più sono conniventi con i salariati contro i nobili e il clero) mostrano i segni del mutamento da tempo in corso. Il villaggio è ancora il punto di riferimento, ma le premesse su cui esso si fondava sono in gran parte crollate. Essenzialmente i rapporti di lavoro nell'agricoltura sono mutati: coloro che lavorano la terra non son più legati ad essa né da rapporti di proprietà né da rapporti di sussistenza; ciò che ancora trattiene la popolazione nei villaggi è la distribuzione per parrocchie del sussidio di povertà. Il regime paternalistico è infranto dai *farmers* e dall'affermarsi del modo capitalistico di produzione.

Nella nuova situazione permangono i valori dell'antico sistema e ne nasce un modello di comportamento pieno di incertezze e contraddizioni, in cui vecchio e nuovo sono confusamente mescolati. Il modello prevalente è quello del passato: «[...] in 1830 the labourers and their sympathisers did not normally want a disruption of the old society, but a restoration of their rights within it, modest, subaltern, but *rights*»<sup>45</sup>. E ancora: «[...] Labourers movements were therefore likely to be localised, and they were always reluctant to believe-like most peasant movements of the past-that the King's government and Parliament were against them»<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>44</sup> Sul luddismo, cfr. M. I. THOMIS, *The Luddites, Machine-breaking in Regency England*, London 1970.

<sup>45</sup> HOBBSAWM e RUDÉ, *Op. cit.*, p. 61.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 65.

Ma le rivolte hanno meno vigore: il modello perde credibilità, si va scolorendo, non è più un punto di riferimento sicuro. «No doubt the general moderation of their atmosphere was partly, and paradoxally, due to the fact that they were movements of an agricultural proletariat and not a peasantry»<sup>47</sup>.

Caratteristiche analoghe compaiono nei Rebecca-riots: lettere minatorie, incendi, distruzione di raccolti. Anche qui un obiettivo prevalente: la distribuzione dei *toll-gates* (caselli daziari) costruiti dalla Turnpike trusts. Anche nel Galles la folla agisce di notte<sup>48</sup>.

I ribelli seguono una norma moralizzatrice nei loro interventi: vengono abbattuti solo i *gates* considerati «ingiusti», quelli insomma che violano gli interessi della comunità, contravvenendo alla tradizione<sup>49</sup>; un *farmer* che ha preso in affitto un podere contro la volontà dei suoi vicini viene punito; due *farmers* sono perentoriamente invitati a mettere a disposizione il grano che trattenevano in attesa del rialzo dei prezzi; la tenuta di più di un podere è considerata motivo della massima deprecazione. La morale a cui i ribelli si rifanno investe anche la sfera dei rapporti privati: puniscono i seduttori e gli adulteri, rappacificano forzatamente coppie divise ecc.: «this aspect of Rebecca's work has loomed large in popular tradition»<sup>50</sup>. Sebbene rilevanti siano gli interventi a favore dei salariati, sebbene la paga settimanale venga rifiutata come una sorta di schiavitù, il modello del passato è ancora più presente che nella zona di Swing.

Sia nell'uno che nell'altro di questi due movimenti, aspetti rituali accompagnano il modello «rurale». Nella rivolta del sud troviamo la ripetizione, durante l'azione rivoltosa, di due momenti della festa del villaggio: la processione intorno al villaggio e la questua, sorta di rievocazione dell'unità della popolazione e dei rapporti economici «paternalistici». Nel Galles invece la folla va ad abbattere i *gates* con il volto annerito ed in abiti femminili. Tanto Rebecca che le sue «figlie» sono uomini vestiti da donna. Le donne erano state le protagoniste delle rivolte rurali, le agitatrici per eccellenza all'interno del villaggio, personaggi essenziali dell'economia familiare, per cui questo travestimento, proprio nel momento in cui esse scompaiono dalla scena, assume il significato di un simbolo.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>48</sup> D. WILLIAMS, *The Rebecca Riots. A Study in Agrarian Discontent*, Cardiff 1971.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 241.

La presenza di questi aspetti rituali testimonia che nella mente dei ribelli il modello rurale è ormai un mito; la leggenda di Swing e Rebecca, sopravvissuta a lungo dopo la loro scomparsa, è la fiaba che ne è scaturita.

8. La lettura di questi studi conferma l'esistenza di una serie di *permanenze*, che accompagnano il modo di produzione «contadino» fino alla sua sostituzione con quello capitalistico.

Il modello per il quale si battono i contadini è capace di far sollevare tutta la popolazione perché è un modello di vita alternativo, in quanto rivolto al recupero di una società originaria egualitaria le cui norme sono state via via erose nel tempo dai più forti. Per quanto mitico, questo modello ha in sé una proposta globale alternativa, che investe talvolta e può comunque investire l'organizzazione sociale nel suo insieme. Con il crollo del modello rurale crolla la capacità di lotta, che si ricostituirà soltanto con le organizzazioni sindacali.

Le agitazioni anche in Francia rimangono fortemente episdiche e contraddittorie fino alla metà dell'Ottocento<sup>51</sup>. Spesso il malcontento si esprime in forme individualistiche e disperate come brigantaggio e banditismo, con quel tipico incremento della criminalità che è connesso al crollo di un modo di vita<sup>52</sup>.

La violenza collettiva muta con il nascere delle organizzazioni sindacali, in presenza cioè del nuovo modello.

Ma la lotta organizzata accetta in sostanza il modello della classe dominante: le richieste salariali sono l'aspetto economico, il metodismo l'aspetto etico di un atteggiamento interno alla logica del modo di produzione capitalistico.

Il nuovo modello si caratterizza dunque per l'incapacità di mobilitare le forze *non* produttive: il segno distintivo di tale fenomeno è la scomparsa dalle lotte delle donne, appunto non sussunte nel ciclo produttivo. In sostanza il movimento organizzato manca di un modello culturale alternativo, tale che possa coinvolgere anche chi non è salariato<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> C. TILLY, *The Changing Place of Collective Violence*, in *Essays in Theory and History. An Approach to the Social Sciences*, Cambridge 1970.

<sup>52</sup> W. I. THOMAS - F. ZNANIECKI, *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano 1968.

<sup>53</sup> Quando la produzione ed il modo di vita sono di tipo contadino-familiare, la lotta sindacale legata ad un altro tipo di vita e di produzione non può che risultare assolutamente anomala.

9. Gli studi che abbiamo appena ricordato cercano di chiarire il quadro delle grandi ondate di sconvolgimenti che precedono le lotte anticapitalistiche, il modello culturale vi appare sempre come un inconscio collettivo, le sue caratteristiche figurano come *permanenze* rispetto al *nuovo* che si va affermando.

Si tratta di analisi molto importanti in quanto mostrano la vastità di queste *permanenze* ed anche ci indicano come proseguire la ricerca fino ad ottenere una ricostruzione in termini positivi del modello di vita «contadino».

Non è difficile, infatti, immaginare come la ricerca di Bois o di Tilly può essere ulteriormente svolta. Bois insiste sull'esistenza di una personalità collettiva rurale: il suo assunto tuttavia non riguarda tanto la definizione di essa quanto, da un lato, la sua esistenza e, dall'altro, la continuità e il nesso di causa ed effetto fra la mentalità collettiva e l'atteggiamento politico. Di conseguenza la personalità collettiva viene limitatamente esplorata e la sua definizione è vaga. Tanto vaga che, come egli stesso dice, si può riassumere nel termine *individualismo* unito al termine *anarchismo*, in senso lato<sup>54</sup>. Il che è ancor sempre una definizione per negazione. Significa infatti che il contadino non vuole intromissioni nella sua vita e che non vuol riconoscere alcun potere. Ma che cosa egli desideri o pensi non risulta appieno.

L'unico dato positivo è l'egualitarismo<sup>55</sup> che animerebbe l'antico odio contro la città. E' un dato molto importante, perché, a differenza degli altri due, corrispondenti più a un difetto di analisi che a una reale qualificazione del fenomeno, indica la presenza di un quadro di riferimento.

Anche Bois afferma che le richieste dei contadini erano rivolte più a diminuire i carichi fiscali e i doveri verso i signori che non ad abolirli: dunque essi non avevano il proposito di sovvertire l'ordine costituito<sup>56</sup>. Certamente non lo intendevano nel modo in cui lo avrebbero fatto i repubblicani, ma, nel momento in cui nasce lo stato burocratico, il tentativo di sottrarsi alla tassazione, il rifiuto del servizio militare, il disinteresse per le vicende nazionali, implica di fatto la proposta di una soluzione decentrata, un tipo di sviluppo economico e un modo di vivere senz'altro opposto a quello che si andava affermando, non neces-

<sup>54</sup> Bois, *Op. cit.*, pp. 298, 305, 311.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 298

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 346.

sariamente improponibile, né irrealizzabile.

Quel che ancora ci manca è l'analisi precisa di questa diversità. La *chouannerie* non è tanto una forma confusa di lotta di classe, quanto un altro modo di importare i rapporti socio-culturali, la *chouannerie* e la lotta di classe sono due diverse contrapposizioni, appartenenti a due diverse *civilisations*<sup>57</sup>.

Bois usa ovviamente l'espressione lotta di classe in senso ampio, cioè al di fuori del contesto specifico del capitalismo che le è proprio, nell'intento di mettere in rilievo come l'azione controrivoluzionaria non possa essere interpretata come una pura operazione reazionaria e conservatrice. Tuttavia questa formulazione crea inevitabilmente un equivoco: essa infatti presuppone una continuità fra la lotta contro il potere nella società contadina e nella società borghese.

Ed essa implica una lotta di classe modello, la vera lotta di classe, cui ogni altra lotta di classe prelude, quella del proletariato contro il capitalismo, dunque ancora una volta ci troviamo di fronte a un paragone improprio fra lotte di classe mature ed immature.

Ad esempio Bois dice espressamente che l'eguaglianza propugnata dalla Costituente non interessa i contadini del *bocage* e che non ha nulla a che vedere con l'egualitarismo proprio invece della coscienza collettiva contadina<sup>58</sup>. Ora, come non ha senso giudicare i contadini reazionari perché non difendono l'eguaglianza repubblicana, così non ha senso supporre che l'eguaglianza contadina sia più avanzata di quella repubblicana; il punto chiave è che era *diversa*, la sua alterità rimane da scoprire, prescindendo da categorie che non le sono omogenee.

In conclusione, se si dà per scontata una sostanziale unità culturale fra il passato e le soluzioni che si sono via via affermate, allora si è inevitabilmente portati a non tener conto di fattori non omogenei con la nostra cultura, cosicché la personalità collettiva ch'è stata distrutta dalla società borghese non può apparirci se non come una deformazione della società borghese, una negazione, un *prima* e non un *altro*<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> A proposito del termine «ordine» proposto da Mousnier in luogo di «classe», cfr. GATELY, LLOYD MOOTE, WILLS jr., *Art. cit.*, pp. 65 ss.

<sup>58</sup> BOIS, *Op. cit.*, pp. 311 e 347.

<sup>59</sup> Cfr. a questo proposito la distinzione fra pensiero mitico e pensiero scientifico di C. LEVI-STRAUSS, in *La pensée sauvage*, Paris 1962, pp. 32-33 e p. 312.

10. Questi problemi possono ricevere nuova luce da altre scienze umane. E' probabile per esempio che la nostra immagine della società Nambikwara, per quanto fortemente astratta rispetto alla realtà, sia più chiara dell'immagine che abbiamo della società contadina francese del '600. Questo perché l'antropologia non si fa illusioni circa la civiltà che si propone di renderci comprensibile, sa ch'è sconosciuta ed estranea a noi, sa che non abbiamo legami con essa e che possiamo avere contatti solo attraverso uno schema che faccia da comune denominatore fra la nostra cultura e quella in esame.

Molte caratteristiche dell'analisi antropologica sono legate all'assenza di memoria scritta presso quei popoli che vengono studiati. Analizzando i modelli culturali delle classi popolari ci troviamo appunto di fronte a quella parte di noi che non ha lasciato memoria scritta di sé, ciò che ci autorizza e ci deve spingere ad usare strumenti antropologici.

Negli studi che abbiamo visto manca in sostanza la ricostruzione dell'*ethos* delle grandi masse rurali d'*Ancien Régime*. Ciò si spiega non solo con le difficoltà che una tale analisi presenta, ma anche con il pericolo che si affaccia d'imboccare la rischiosa strada della costruzione sincronica del «contadino» uguale nel tempo e nello spazio, il che certo ci porterebbe a un insieme di generalizzazioni non molto dissimili da quelle che si suole raccogliere sotto l'etichetta *Ancien Régime* o che nascono dalla contrapposizione città-campagna. Tuttavia un altro approccio non sembra impossibile, solo che s'ipotizzi un'analisi a vari gradi di approssimazione.

Se assumiamo come punto di riferimento il libro di Bois, osserviamo che accingendosi a definire la personalità collettiva dei contadini del *bocage* egli giustamente definisce che cosa intenda per contadini: coloro che coltivano la terra e che vivono del tutto o prevalentemente dei suoi frutti<sup>60</sup>. E' una definizione talmente vasta e generica che, di fatto, non ci dice nulla di più della parola contadino; l'aspetto interessante di questa definizione è che Bois abbia ritenuto necessario preporla al discorso specifico sulla personalità collettiva. Una definizione gli si impone visto che un identico modo di produzione esisteva non solo nel '600, non solo nel *bocage* della Sarthe.

Estendendo ed ampliando la definizione di contadino con

---

<sup>60</sup> Bois, *Op. cit.*, p. 183.

l'appoggio per esempio di ricerche che si siano rivolte al modo di produzione «contadino» e che abbiano individuato più specifiche categorie sostanziali (Chayanov, Kula, Wolf, Godelier)<sup>61</sup>, ed arricchendola sulla base degli altri contributi storiografici, dovremmo costruire un insieme di costanti tali da figurare come riferimento logico, rispetto al modello culturale specifico della società contadina del '600 o del '700 francese o spagnolo.

Le permanenze sono il denominatore comune: presenti nello schema di riferimento e nel modello culturale specifico ed empiricamente collocate nello spazio e nel tempo. Ha senso perciò leggere nella stessa chiave *La révolte des Nus-Pieds* e *Captain Swing*, purché il confronto non avvenga direttamente fra loro, ma con la mediazione di uno schema logico atemporale. Non serve confrontare le rivolte, come non serve confrontare fenomeni simili che possano tuttavia avere cause diverse<sup>62</sup>. Viceversa il confronto delle cause consente di vedere a quali simili o diversi effetti diano origine.

Gli studi a cui abbiamo accennato contengono nelle linee generali i parametri costitutivi della definizione di società contadina. Specialmente Wolf vede la vita dei contadini come un'organizzazione sociale complessa, solidamente ancorata ad una serie di comportamenti fra loro concatenati in modo organico e costante.

Un parametro, essenziale a mio avviso, rimane tuttavia sempre trascurato: la cultura popolare contadina. Ciò che pensano i contadini è solitamente spiegato in due modi: o come conseguenza della loro organizzazione sociale (per es. in quanto vivono isolati sono individualisti) o come progressivo assorbimento della cultura dominante. La cultura che prevale dunque è sempre quella della classe dirigente, sia che venga rifiutata sia che venga accettata.

Credo che questo approccio senta ancor sempre il peso della impostazione «progressista» e che si ostini a disconoscere l'autonoma capacità creativa dei *bricoleurs*<sup>63</sup> e la possibilità che le

---

<sup>61</sup> A. V. CHAYANOV, *The Theory of Peasant Economy*, Homewood Illinois, 1966; W. KULA, *Teoria economica del sistema feudale*, Torino 1970; M. GODELIER, *Antropologia, storia, marxismo*, Parma 1970; E. R. WOLF, *Peasants*, Englewood Cliffs, N. Y. 1966.

<sup>62</sup> Riguardo alle difficoltà della storia comparativa, vedi GATELY, LLOYD MOOTE, WILLS jr., *Op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>63</sup> LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., pp. 26 ss.

convinzioni profonde dei contadini possano influenzare il tipo di aggregato sociale e di atteggiamento politico e non solo viceversa. E' perfettamente vero, ad esempio, che i contadini della Vandea non agiscono spinti dal clero e dai nobili e che pertanto non ha senso definirli monarchici e conservatori. Non si può tuttavia non tener conto della loro specifica fede monarchica, dal momento che nobiltà, clero e classe dirigente reazionaria hanno, di fatto, potuto fare un vasto gioco politico intorno alle convinzioni popolari, mentre le classi innovatrici non hanno saputo vedere quale altro re o quale altra logica stesse alla base della *chouannerie*.

In sostanza mi pare che una volta stabilito che i contadini non erano monarchici nell'accezione giacobina del termine, resta ancora da dire in quale altro modo però lo erano. A proposito delle rivolte del '600, si è spesso parlato del villaggio come organizzazione sociale autonoma, in cui gl'interventi dello Stato burocratico e accentratore, che sta nascendo, vengono violentemente rifiutati (Mousnier, Hours). L'autonomia del villaggio non ci spiega tuttavia perché il re non venisse coinvolto nel rifiuto.

A proposito dello Stato, Schramm osserva che ci si è lungamente chiesti se il Medioevo abbia conosciuto mai lo Stato e si è concluso che lo Stato, per quanto diverso da quello dell'età moderna, esisteva anche nel Medioevo. Non vi era alcuna parola per designarlo, poiché il re lo incarnava, era il segno stesso dello stato, in altri termini, la parola «re» designava lo Stato.

Certo non fa parte della cultura contadina del '600 il concetto moderno di Stato, nondimeno i contadini erano disposti a riconoscere una autorità centrale, personalizzata nel re, in termini analoghi a quelli che Schramm ci descrive. Dunque ciò che i contadini respingono non è ogni Stato, ma il *nuovo* Stato. Ancora una volta bisogna scoprire quello che il re rappresentava per scoprire quale altra organizzazione del potere essi proponevano e su quali valori poggiava l'organizzazione della comunità di villaggio<sup>4</sup>. Per quanto spesso l'organizzazione sociale dia conto delle fondamentali scelte e atteggiamenti, le componenti ideologiche

---

<sup>4</sup> P. E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Stuttgart 1956, pp. 1066-1067. «Natürlich gab es im Mittelalter 'Staat' [...], das Mittelalter kennt zwar den 'Staat', aber kein prägnantes, allgemein benutztes Wort für ihn. [...] Im Mittelalter gab es so gut wie nur monarchische Herrschaft. Der König steht also für den Staat wie der Hlg. Petrus für die Gesamtkirche [...]. Wir können auch sagen: der König ist das Zeichen des Staates».

completano il quadro e talvolta possono spiegare fenomeni sociali oscuri.

D'altra parte, per quel che riguarda la penetrazione della cultura dominante molte ricerche rivolte all'arte popolare tendono a risolvere questa nei termini di un progressivo assorbimento da parte delle classi popolari dell'arte colta delle classi al potere<sup>65</sup>. Jear Adhémar, ad esempio, a proposito delle stampe popolari dice che «non si richiede all'*imagier* un'immagine nuova, originale, ma una interpretazione popolare di questa o quella stampa tradizionale, interpretazione alla portata del pubblico più che non un'immagine colta»<sup>66</sup>. Indubbiamente l'arte può avere ed ha una funzione mediatrice fra le culture e quindi anche fra la cultura dei dominanti e quella dei dominati, ma ciò che un tale discorso pericolosamente trascura, è il momento dell'interpretazione. Per quanto si voglia accettare il discorso della costante origine colta della espressione artistica anche popolare (cosa su cui tuttavia rimane legittimamente un largo margine di dubbio), non si deve ignorare che qualsiasi «interpretazione» presuppone un punto di vista autonomo e diverso da quello dell'oggetto interpretato.

Se osserviamo per esempio, un quadro allegorico provenzale del XVI sec., non è difficile vedervi molti di quegli elementi che siamo andati esaminando. Il rapporto fra il contadino e il sovrano è un rapporto diretto: è il contadino che fa lo sforzo maggiore nel reggere il peso del cuore entro cui è contenuto il sovrano; la Chiesa e la nobiltà sostengono anch'esse il cuore, ma senza fatica. Il sovrano è in preghiera, dunque nella sua funzione tipica di mediatore con il sacro. La Provenza, cioè la terra del contadino, è in forma di cuore e in quanto terra è difesa dalla preghiera del sovrano: il cuore lega in un rapporto di amore la terra al sovrano, che la protegge, il contadino alla terra da lui coltivata (tutti gli arnesi del lavoro sono raffigurati) e quindi il contadino al sovrano, che la protegge per lui<sup>67</sup>.

Non è difficile constatare come la pittura colta o ufficiale dello stesso periodo raffiguri il re in modo sensibilmente diverso, ad esempio mai in rapporto diretto con i contadini, molto di frequente invece attorniato dalla corte, come capo supremo di un ordine. E si potrebbero raccogliere sistematicamente diffe-

<sup>65</sup> J. ADHEMAR, *Stampe popolari francesi*, Milano 1967, pp. 5-6.

<sup>66</sup> ADHEMAR, *Op. cit.*, p. 6.

<sup>67</sup> Questo quadro mi è stato segnalato dall'amico Giovanni Romano: lo si può vedere riprodotto, sia pure sfumato, sulla sovracoperta del presente fascicolo dei «Quaderni».

renze di raffigurazione analoghe a queste, fino a comporre un quadro significativo di disegualianze

Anche la fiaba popolare è, rispetto alla nostra tematica, una fonte rilevantissima. La fiaba infatti contiene la narrazione completa di ciò che nello slogan appare solo come il segno riassuntivo di un mito. La fiaba è la trasformazione ed il residuo di culture e di religioni (o aspetti religiosi) scomparsi<sup>68</sup>. La fiaba è dunque l'immagine annebbiata del mito e perciò indirettamente della struttura.

Un mito è la produzione di un insieme, è una serie di componenti, che sono legate fra loro necessariamente e che costituiscono un oggetto assoluto, tale cioè da non poter essere messo in discussione in nessuna delle sue parti, sciolto da ogni legame con il tempo. Il mito è l'espressione di una struttura concepita come atemporale ed assoluta (cioè come l'insieme dei valori preposti ad un modo di vita)<sup>69</sup>. I ribelli fanno sempre riferimento a questa struttura assoluta, sia quando gridano «vive le roi sans taille et sans gabelle» nel '600, sia quando cantano «allons chercher le boulanger la boulangère et le petit mitron» nel '700.

Bisogna dunque cercare di recuperare due elementi: da una parte la struttura che sta sotto il re del '600, come del '700, la parte comune ad entrambe, la parte sincronica, il denominatore comune. Dall'altra bisogna seguire lo sgretolamento del mito. Giacché quando un mito si dissolve si tramuta in fiaba, la lettura e l'analisi delle fiabe dovrebbe dunque consentirci la lettura dello sgretolamento e del mutamento del mito e, in ultima analisi della struttura.

La fiaba mi sembra importante, ripeto, perché contiene per esteso quei riferimenti al mito che nelle rivolte appaiono solo come allusioni, sotto forma di grida di rivolta. Propp dice che le parole esprimono forme di vita ad un determinato grado di sviluppo socio-culturale. Una conferma di ciò ci viene anche da un recente studio sulla «serpente Mélusine»: Mélusine nel Medioevo raffigura la fecondità medioevale (*maternelle*), mentre nell'età moderna è piuttosto una fecondità *défricheuse*, secondo le esigenze del tempo<sup>70</sup>. La fiaba dunque, non solo ci consente di arri-

<sup>68</sup> PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino 1966, p. 113.

<sup>69</sup> Cfr. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 312.

<sup>70</sup> Cfr. J. LE GOFF ed E. LE ROY LADURIE, *Mélusine maternelle et défricheuse*, in «Annales», 1971, n. 3-4.

vare al mito e alla struttura relativa, ma anche di cogliere le determinazioni spazio-temporali successive della struttura stessa. Alla parte atemporale e strutturale del mito si potrebbe arrivare con la connessione delle funzioni secondo il metodo di Propp. Questo metodo infatti ci fa cogliere, al massimo livello di astrazione, il nocciolo del mito (il re come autorità sacra, la fecondità eccezionale come totem della famiglia nobile feudale). I mutamenti degli attributi, collocati nel tempo, consentirebbero, per parte loro, di seguire l'interscambio fra struttura del mito e congiuntura culturale<sup>71</sup>.

Il metodo seguito da Propp in *Morfologia della fiaba*, per quanto riguardi esclusivamente i racconti di fate, ci suggerisce una possibile utilizzazione di questa fonte. Egli infatti, dopo aver analizzato i racconti di fate, giunge alla conclusione che esse hanno una assoluta identità di composizione, mentre esiste una grande permutabilità dei personaggi e dei loro attributi<sup>72</sup>.

Le «funzioni» (le azioni dei personaggi determinanti dal punto di vista del loro significato per l'andamento della narrazione) sono sempre le stesse, la loro successione è la stessa, mentre variano i personaggi che agiscono e i loro attributi<sup>73</sup>. Propp suppone che una tale uniformità morfologica debba essere fatta risalire ad un'unica fonte: a questo punto il morfologo deve affidare le conclusioni allo storico. Lo storico dovrà tenere conto di molti aspetti e soprattutto del fatto che la favola è stata studiata ancora assai poco sul piano della analisi dei suoi parallelismi con la religione, con un ulteriore approfondimento nelle forme di vita e nell'economia<sup>74</sup>.

Si potrebbe, forse, non diversamente stabilire se esista un gruppo di racconti in cui si abbia come protagonista il re e stabilire una sorta di fiaba-tipo del re per appurare se vi siano

---

<sup>71</sup> Il racconto non è suscettibile di qualsiasi trasformazione, osserva Le Goff; nella lotta fra la struttura e la congiuntura, la resistenza della struttura tiene lungamente in scacco gli assalti della congiuntura. «Mais un moment vient où le système se défait tout comme il s'était construit longtemps auparavant. Mélusine à cet égard, est médiévale et moderne [. . .]. Pendant sa longue durée structurale, les transformations, non plus de la structure mais du contenu, que tolère le conte, présente pour l'historien une importance capitale. Et les transformations ne sont pas le simple déroulement d'un mécanisme interne. Elles sont les réponses du conte aux sollicitations de l'histoire». *Ibid.*, p. 597.

<sup>72</sup> PROPP, *Op. cit.*, p. 112.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 112 e 210.

elementi comuni a più fiabe in più luoghi, se si possa insomma definire un re-mito tale da costituire una base comune alle fiabe di più popoli in tempi diversi e tale che, paragonato con le fiabe reali, consenta su questo tema il confronto fra popoli nello stesso periodo o fra momenti diversi dello stesso popolo.

L'obiezione che viene spontanea è che Propp ha applicato il suo metodo alle funzioni che sono costanti e non ai personaggi che sono mutevoli, ma io credo che nulla vieti di raggruppare le funzioni spettanti ai re<sup>75</sup> e d'incrociare il tipo delle funzioni con gli attributi del re in tutte le possibili combinazioni, cercando di calcolare gli accoppiamenti costanti fra attributo e funzione relativamente ai racconti di re di un dato periodo e di una data zona, per esempio nel '600 in Normandia o, a più vasto raggio, in Francia<sup>76</sup>. Ove riuscissimo a costruire un modello per esempio per il '600 francese, i cui parametri avessero un fondamento empirico nel contesto economico-sociale, nell'analisi antropologica delle classi illetterate (economia familiare, rapporti interpersonali e familiari, usi collettivi, ecc.) e nell'ideologia popolare espressa nelle favole, dovremmo avere la chiave per capire il metalinguaggio delle rivolte.

Nei miti e nelle fiabe compare un linguaggio iper-strutturale, un linguaggio cioè in cui la struttura è operante a tutti i livelli: alla dimensione abituale delle regole grammaticali e delle parole se ne aggiunge un'altra, poiché esse servono qui a costruire immagini e azioni che rappresentano ad un tempo, significati «normali» in relazione ai significati del discorso, ed elementi di significazione, in relazione ad un sistema significativo supplementare, che si situa su un altro piano<sup>77</sup>. Così, mentre per l'artigiano o per il commerciante o per il nobile «roi sans gabelle», ha probabilmente un significato antifiscale e monarchico, corrispondentemente al vocabolario, per i contadini delle campagne *roi* è senz'altro un mitema e gabelle forse anche, almeno in parte<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> A questo proposito, cfr. le obiezioni di LEVI-STRAUSS, in *La struttura e la forma*, in PROPP., *Morfologia della fiaba*, pp. 193 ss.

<sup>76</sup> Si potrebbe supporre ad esempio che le fiabe popolari vandeane nel '700 raffigurino un certo tipo di re, da cui si risale ad un grado di sviluppo socio-culturale poniamo contadino-feudale. E' chiaro che l'atteggiamento dei vandeani sarà regolato sul loro grado di sviluppo e che pertanto il senso della loro fedeltà monarchica non sarà commisurabile ad altri significati presenti in Francia e andrà valutato di per sé, prima di qualsiasi confronto.

<sup>77</sup> LEVI-STRAUSS, *La struttura e la forma*, cit., p. 197.

<sup>78</sup> Ai due significati della parola re corrispondono i due corpi del re, il corpo

Non si può trascurare in alcun modo che «il problema del lessico non è lo stesso secondo che si consideri il linguaggio o il meta-linguaggio»<sup>79</sup>, se non a prezzo di distorcere la realtà. Non considerare l'elemento mitico contenuto nelle richieste dei contadini è tanto più ingiustificato in quei casi in cui il meta-linguaggio prevale e cancella i significati «normali» del linguaggio, come nell'invocazione del re, dove il re compare più come un fascio di mitemi, che come una qualsiasi realtà esistente.

E' chiaro che anche il diritto tradizionale, a cui parimenti si fa continuamente riferimento nel corso delle rivolte, ha un significato «normale» ed uno «mitemico» e che mentre la storiografia conosce abbastanza il primo ignora quasi del tutto il secondo. La comprensione completa del modello «rurale» è legata alla ricomposizione di questi due significati del discorso contadino.

11. Se analizziamo le grandi giornate della Rivoluzione dell'89, vi troviamo ancora la figura del re.

I leaders dei ribelli contadini nel luglio si appoggiano all'autorità reale, incendi e distruzioni della proprietà nobiliare sono fatti in nome del re «de par le roi», secondo una concezione del re come protettore<sup>80</sup>. Durante la marcia a Versailles per sollecitare la protezione del re, la folla canta: «Allons chercher le boulanger, la boulangère et le petit mitron»<sup>81</sup>.

Questo atteggiamento rivela la presenza del mito del re, ma la natura dello *slogan* è parecchio diversa da «vive le roi sans taille et sans gabelle» dei contadini secenteschi. E' molto più «confidenziale»: al re, anche se metaforicamente, è assegnato un compito, è il «boulanger del popolo», in qualche misura è presente il concetto liberale del re come principale funzionario dello Stato. Un re fornaio è un re che ha perduto le sua sacralità ed anche se è ancora protettore del popolo non rappresenta più un valore assoluto intorno a cui la società ruota.

Il tessuto sociale è mutato, i partecipanti alla marcia non sono contadini ma il *menu peuple* di Parigi. Il mito del re è presente, c'è una «permanenza» che consente il confronto con il

---

di uomo e quello di vice-dio, l'essere umano e l'essere sacro. Cfr. KANTOROWICZ, *Op. cit.*, pp. 496 ss.

<sup>79</sup> LEVI-STRAUSS, *La struttura e la forma*, cit., p. 197.

<sup>80</sup> RUDÉ, *Op. cit.*, p. 227.

<sup>81</sup> *Ibid.*

'600 e con la campagna legittimista, ma il mito è certamente mutato, dunque bisogna stabilire che cosa è diventato<sup>82</sup>.

A ciò si potrebbe arrivare seguendo le stesse ipotesi formulate per il '600. Alla resa dei conti dovremmo avere a livello di schema di riferimento che *il re è mitico*, a livello di modello culturale specifico *come è mitico* il re: nel '600 in Francia, nel '700 in Francia, in città, in campagna, ecc. In modo che sia possibile, da una parte assistere alle mutazioni diacroniche della mentalità e dall'altra arrivare ad una ricostruzione sincronica, quanto più ricca possibile, del modello originario.

Si tratterà evidentemente di un modello fittizio in gran parte, nel senso che ogni cultura è cultura di un certo luogo in un certo momento, ma non sarà nulla di più d'una forzatura metodologica, rivolta a recuperare in un secondo tempo un più vasto e complesso momento diacronico.

LUISA ACCATI

---

<sup>82</sup> Un altro esempio di mutamento avvenuto nel mito del re ci appare nella formula rituale del *toucher des écrouelles*. Luigi XV infatti sostituisce le parole «Dio ti guarisce», con «Dio ti guarisca», (M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, cit., p. 339), e, quantunque si tratti di una formula *per* il popolo e non *del* popolo, certo è un sintomo piuttosto rilevante del modificarsi dell'atteggiamento popolare nei confronti della sacralità del re.