

## CULTURA POPOLARE: UN RELITTO ABBANDONATO?\*

*Ottavia Niccoli*

1. È uscito di recente un libro di Franco Benigno<sup>1</sup> che si proponeva di verificare e correggere il senso e l'uso di alcuni concetti e categorie di uso comune o almeno frequente nella pratica storiografica. Si tratta di un libro ricco di informazioni, prezioso come risorsa bibliografica, ma che vuole soprattutto essere fortemente problematico e anche molto polemico: termini e concetti vengono per così dire sbucciati, privati di quella custodia protettiva delle parole che è l'uso comune, e sono quindi ricondotti all'ordine con qualche severità. Siamo obbligati, leggendo queste pagine, ad abbandonare idee troppo spesso semplicemente orecchiate di cui facciamo talora un uso sciatto, privo di consapevolezza, o comunque a rivedere la loro pratica, a chiederci se e come rinnovarle o renderle in ogni modo nuovamente fruttuose. Credo perciò che alcune delle considerazioni più negative di Benigno vadano corrette e possano avere un esito in realtà positivo, inducendo a una rinnovata riflessione su temi e problemi affrontati distrattamente o considerati ormai consunti.

Questo è il caso di un ambito storiografico che effettivamente almeno nella storiografia italiana può apparire oggi esaurito, pur avendo avuto una immensa fortuna soprattutto a partire dalla metà degli anni Settanta e poi, a seguire, per un paio di decenni. Mi riferisco al tema cosiddetto della «cultura popolare», che in questo libro viene affrontato in un capitolo specifico. È una prospettiva di ricerca che forse vale la pena di ripensare, correggendola ma dandole i meriti culturali che non le si possono negare (fra l'altro un recente seminario in preparazione di un convegno internazionale in occasione dei cinquant'anni dalla morte di Ernesto De Martino è stato dedicato appunto

\* Riproduco qui, con ampliamenti e varianti, il contenuto dell'intervento tenuto con questo stesso titolo al seminario «Il popolo che abbiamo perduto. Un seminario interdisciplinare sulla cultura popolare», Napoli, 20-21 novembre 2015.

<sup>1</sup> F. Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013.

a questo tema)<sup>2</sup>. Le brevi note che seguono intendono peraltro segnalare il problema, non risolverlo.

Le pagine dedicate da Benigno all'argomento in questione possono introdurre ad una riflessione in proposito. Le sue considerazioni si aprono con una bocciatura senza appello, ed è forse da lì che possiamo partire:

Nel 1980, introducendo l'edizione italiana del libro di sintesi dedicato da Peter Burke alla cultura popolare europea di età moderna, Carlo Ginzburg osservava come in Italia le mode culturali, mescole d'interessi accademici e di istanze civili, tendano a divampare improvvise, brucino rapidamente e si spengano poi senza lasciare traccia; è tuttavia facile prevedere – aggiungeva – «che gli studi (storici e non) sulla cultura popolare sopravviveranno alla moda che oggi li circonda»<sup>3</sup>. La previsione non si è avverata e la stessa nozione di cultura popolare, uscita ormai da qualche tempo dall'orizzonte delle scienze sociali, appare quasi come un relitto abbandonato<sup>4</sup>.

Che di cultura popolare nella storiografia italiana degli ultimi anni si sia parlato poco o nulla effettivamente è vero. Ma credo che sia utile verificare meglio il senso e direi quasi il contenuto di questo apparente vuoto.

Per delineare i contenuti del concetto di «cultura popolare» Benigno utilizza una serie di opere che sono andate per la maggiore ormai quarant'anni fa, negli anni Settanta e Ottanta. Non è un caso, naturalmente, che i primi nomi citati siano quelli di Carlo Ginzburg e di Peter Burke, autori rispettivamente della monografia più straordinariamente fortunata della storiografia italiana degli ultimi decenni e di una quasi altrettanto fortunata sintesi sul tema della cultura popolare; ma ad essi si aggiungono subito dopo quelli di alcuni dei maggiori studiosi di storia culturale (in qualche caso di storia *tout court*) della fine dello scorso millennio: da Jacques Le Goff a Natalie Davis, da Piero Camporesi a Yves-Marie Bercé, da Emmanuel Le Roy Ladurie a Jean-Claude Schmitt. Ricorderò brevemente e con voluto schematismo, partendo dal punto di vista di Benigno, il contenuto di questa tesi che dunque ha avuto una grandissima fortuna. Semplificando molto, l'ipotesi di base prevedeva l'esistenza di un tessuto di credenze e costumi vivi nel mondo delle classi subalterne, spesso di origine precristiana, fortemente legato alle feste e al rituale (soprattutto a quello del carnevale); un tessuto del tutto autonomo dalla cultura dotta, e successivamente represso e cancellato dal disciplinamento della controriforma e del nuovo, più rigido assetto dello stato moderno: la lotta fra

<sup>2</sup> Cfr. nota \*.

<sup>3</sup> C. Ginzburg, *Introduzione* a P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980, p. 1.

<sup>4</sup> Benigno, *Parole nel tempo*, cit., p. 79.

Carnevale e Quaresima, magnificamente raffigurata nella tavola dipinta da Pieter Bruegel il Vecchio nel 1559 e oggi conservata a Vienna, rappresenterebbe l'emblema di questa ipotesi. In questo senso, l'ipotesi della lunga vita di una cultura popolare (impersonata dal disordine del Carnevale) e della sua successiva sconfitta (con la disciplina e il rigore della Quaresima) potrebbe essere considerata un tassello di uno schema storiografico di tutt'altra origine culturale, che prevedeva e utilizzava i modelli di disciplinamento e di modernità<sup>5</sup>. Ma su questo punto non mi soffermo.

Perché e come questo concetto, che affonda le radici nei grandi studi di Michail Bachtin e di Ernesto De Martino, è sostanzialmente scomparso dalla prospettiva della storiografia corrente, almeno in Italia? Le risposte possono evidentemente essere molteplici. Da un lato si trattava di uno schema che poteva essere giocato con finezza ma che si prestava anche a una gestione del tutto grezza e sommaria. Le opposizioni dualiste di origine bachtiniana che lo animavano – alto/basso, centro/periferia, serio/comico, classico/grottesco, e infine Carnevale/Quaresima – sono state esplicitamente riconosciute come sempliciste dallo stesso Peter Burke in un saggio pubblicato nel 2008<sup>6</sup>, quindi circa trent'anni dopo l'edizione originale della sua sintesi. Il salto dal concetto di «cultura popolare» a quello di «religione popolare» sembrava facile, ma conduceva a una lettura di aspetti della vita religiosa anche più grossolana e equivoca. Già nel 1979 Carlo Ginzburg considerava l'espressione «una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale», e proponeva di sostituirla con quella di «religioni delle classi popolari», sottintendendo una pluralità di scelte e di posizioni che escludeva di per sé l'immagine di una cultura compatta<sup>7</sup>; e nel 1981 anche Aron Ja. Gurevič, introducendo i suoi studi su aspetti della cultura medievale, dedicava una critica specifica al tema della «religione popolare»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> All'interno di una bibliografia pressoché sterminata, mi limito qui a ricordare due contributi abbastanza recenti su quest'ultimo argomento: W. de Boer, *Social Discipline in Italy: Peregrinations of a Historical Paradigm*, in «Archive for Reformation History», XCIV, 2003, pp. 294-307, e A. Prosperi, *Disciplinamento*, in *Historia. Saggi presentati in occasione dei vent'anni della Scuola Superiore di studi storici*, a cura di P. Butti de Lima, Repubblica di San Marino, Aiep, 2010, pp. 75-88.

<sup>6</sup> P. Burke, *Cuarenta años después: Bajtín y la cultura popular del Renacimiento*, in *Bajtín y la historia de la cultura popular. Cuarenta años de debate*, ed. T.A. Mantecón Movellán, Santander, Publican, 2008, p. 17.

<sup>7</sup> C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici», 1979, n. 41, p. 393.

<sup>8</sup> A. Ja. Gurevič, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1986, pp. VII-XVI (l'edizione originale è del 1981; nel 1986, nella postfazione all'edizione italiana, l'autore rendeva più esplicita e complessa la sua critica, estendendola in genere a una lettura sommaria del concetto di cultura popolare: cfr. ivi, pp. 357-358 e 380).

Inoltre, il concetto di «cultura popolare», legato com'era a suggestioni gramsciane e, più in generale, a premesse di tipo politico, subiva il rischio di appassire e a tramontare insieme a quelle premesse: quindi la fine del comunismo ha significato il loro accantonamento, favorendo di conseguenza anche quello del concetto di cultura popolare nella sua accezione più immediata. Per usare parole utilizzate anche da Benigno in un'altra parte del suo libro, *simul stabunt, simul cadent*. Infine, l'attenzione primaria della storiografia odierna alle forme e alle modalità della gestione del potere ha avuto l'esito (ingiustificato) di lasciar da parte un settore di ricerca che faceva riferimento alla cultura delle classi subalterne.

2. Può essere però interessante mettere in rilievo come il rifiuto di questi temi, sostanzialmente radicale nella storiografia italiana, non sia universalmente condiviso. In altri ambiti territoriali e linguistici si continua a pubblicare e a discutere sull'argomento: criticamente, certo, ma valutandone positivamente le potenzialità. La raccolta di saggi a cura di Tomás Mantecón Morvellán *Bajtín y la historia de la cultura popular* è stata pubblicata nel 2008<sup>9</sup> (e non è menzionata nel libro di Benigno, come in genere la bibliografia internazionale recente). La sintesi di Peter Burke continua ad essere ristampata e aggiornata (l'ultima edizione, con modifiche, è del 2009<sup>10</sup>, ed è in preparazione la sua traduzione italiana con una nuova introduzione dell'autore). Ancora nel 2011 Robert Muchembled ha ripubblicato il suo *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*<sup>11</sup>, uscito in prima edizione nel 1995. Certamente queste indicazioni non sono esaustive; infatti in tempi recentissimi sono apparse, o sono in corso di pubblicazione, diverse opere collettive in argomento. Su tre di esse mette conto di soffermarsi, in quanto tentano di mettere a punto alcuni aspetti del problema, riferendosi all'ambito britannico, ma con ricadute di ordine generale molto evidenti. Nel 2014 è uscito per Ashgate un *Research companion to popular culture in early modern England*<sup>12</sup>, e la stessa casa editrice ha pubblicato nel 2009 una raccolta dal titolo *Literature and Popular Culture in Early Modern England*<sup>13</sup>; infine, la Oxford University Press ha in corso di stampa una *Oxford History of Popular Print Culture* in

<sup>9</sup> Cfr. nota 6.

<sup>10</sup> Farnham, Ashgate 2009, che presenta fra l'altro una nuova introduzione, corrispondente ad una versione rivista e notevolmente ampliata dell'articolo *Popular Culture reconsidered*, già apparso in «Storia della storiografia», XVII, 1990, pp. 40-49. L'articolo rappresentava a sua volta «a revised version of a paper originally given at the conference on the "New History" at Dehli, February 1988» (ivi, p. 40).

<sup>11</sup> Paris, Flammarion, 2011.

<sup>12</sup> *The Ashgate research companion to popular culture in early modern England*, ed. by A. Hadfield, M. Dimmock, A. Shinn, Farnham, Ashgate, 2014.

<sup>13</sup> Ed. by M. Dimmock, A. Hadfield, Farnham, Ashgate, 2009.

undici volumi, due dei quali sono usciti nel 2011. Il primo di essi (di cui si attende una nuova edizione a breve) è dedicato a quelle che chiamiamo convenzionalmente «stampe popolari», o «di largo consumo», o *cheap print*, prodotte soprattutto in area britannica prima del 1660, a cura di Joad Raymond, e contiene anche capitoli su altre realtà europee, fra cui l'Italia<sup>14</sup>; un secondo esamina analoghi materiali editi negli Stati Uniti tra il 1860 e il 1920, curato da Christine Bold<sup>15</sup>. L'introduzione di Raymond alla prima di queste due raccolte di saggi prende le distanze dal termine *popular*, ma sottolinea con forza l'importanza dell'attenzione a questo tipo di materiali, che ci permettono di entrare in circuiti comunicativi significativi dell'epoca e a cogliere una serie di attività sociali ad essi legate<sup>16</sup>; sono considerazioni importanti, perché spostano l'attenzione dal testo alle funzioni che esso riveste e ai suoi lettori (che è un punto cruciale, forse *il* punto cruciale). Nello stesso volume, il contributo di Tim Harris<sup>17</sup> segnala gli indubbi problemi per lo storico della cultura popolare che si affida a fonti scritte prodotte da una *élite* istruita per studiare credenze, pratiche e valori di chi appartiene ad un ambito sociale e culturale del tutto diverso, e in ogni caso rifiuta l'utilizzo in quest'ambito di modelli rigidamente bipolari; questi ultimi infatti eludono una serie di variabili significative, e tra l'altro l'elemento «gender», che introduce ovviamente ulteriori e variegati gradi di competenza nello schema. Harris si riferisce all'Inghilterra, ma le sue considerazioni possono valere anche per l'Italia; ad esse, inoltre, si può aggiungere la sottolineatura della grandissima varietà di livelli di alfabetizzazione di uomini e donne della prima età moderna, e quindi di capacità di lettura e di fruizione di questi materiali<sup>18</sup>. Il *punctum dolens* proposto da

<sup>14</sup> R. Chartier, *France and Spain*, in *Cheap Print in Britain and Ireland to 1660*, ed. by J. Raymond, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 175-186; O. Niccoli, *Italy*, ivi, pp. 187-195; M. Thøfner, *The Netherlands*, ivi, pp. 196-204; A. Rankin, *Germany*, ivi, pp. 205-213.

<sup>15</sup> *US Popular Print Culture 1860-1920*, ed. by Ch. Bold, Oxford, Oxford University Press, 2011. È prevista per il 2018 l'uscita di un ulteriore volume della serie, *US Popular Print Culture to 1860*, ed. by R. J. Zboray, M. Saracino Zboray. Cfr. inoltre, sulle stesse tematiche, gli ancora più recenti *Not Dead Things: The Dissemination of Popular Print in England and Wales, Italy, and the Low Countries, 1500-1900*, ed. by R. Harms, J. Raymond, J. Salman, Leiden, Brill, 2013, e J. Salaman, *Pedlars and the Popular Press: Itinerant Distribution Networks in England and the Netherlands, 1600-1850*, Leiden, Brill, 2014.

<sup>16</sup> J. Raymond, *Introduction*, in *Cheap Print in Britain*, cit., pp. 1-14.

<sup>17</sup> T. Harris, *Popular, Plebeian, Culture. Historical Definitions*, ivi, pp. 50-58. Cfr. anche, a cura dello stesso, *Popular culture in England, c. 1500-1850*, Basingstoke-London, Macmillan, 1995.

<sup>18</sup> Su questo punto, fra l'altro, ha insistito l'intervento di Federico Barbierato al seminario napoletano. Si tratta comunque di un dato accertato; per usare le parole di Roger Chartier, «between literacy and illiteracy there exists a wide range of reading abilities, which depend on the length, structure and forms of the written or printed text»: *Culture as Appropriation. Popular Cultural Uses in Early Modern France*, in *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to*

Harris è sottolineato del resto anche da altri studiosi (e lo era stato già da Ginzburg quarant'anni fa)<sup>19</sup>: come estrapolare da fonti scritte una cultura prevalentemente orale?

Il punto debole di chi fosse costretto oggi a difendere in termini assoluti la validità della categoria storica «cultura popolare» sta probabilmente proprio in questa domanda. Essa sottintende infatti una considerazione della «cultura popolare» come una realtà monolitica, secondo lo schema grezzo ricordato all'inizio. In realtà gli studiosi più sensibili che continuano ad occuparsi di storia culturale hanno superato da un pezzo questa prospettiva, puntualizzando che l'attenzione deve concentrarsi sugli aspetti di interazione tra livelli culturali disomogenei piuttosto che su quelli di contrapposizione<sup>20</sup>. Tutto ciò spinge a immaginare una molteplicità di variabili culturali, all'interno delle quali è spesso proprio il materiale tipografico «cheap», «di largo consumo», «popolare» (se vogliamo usare quest'ultimo aggettivo), che consente di evidenziare la distinzione, ma anche l'interdipendenza, tra livelli diversi che in nessun caso possiamo supporre rigidamente separati. Certo si tratta di materiali che nulla hanno a che fare con l'idea originaria di cultura popolare, e che non sempre appaiono di facile definizione<sup>21</sup>; peraltro quelli italiani cinque e secenteschi mostrano una notevole uniformità nelle tipologie tipografiche, mentre i contenuti sembrano cambiare sensibilmente negli ultimi decenni del Cinquecento<sup>22</sup>, e forse anche per questo continuano a suscitare un costante interesse fra gli storici del libro<sup>23</sup>.

Insomma la discussione sulla categoria storica «cultura popolare» è, a livello europeo, tutt'altro che chiusa. Il soggetto viene affrontato con molta maggiore elasticità e in forma anche fortemente critica; ma in ogni caso esso sembra comunque meritare ancora attenzione e riflessione. A questo punto fermo si può aggiungere poi un dato ulteriore, e cioè la considerazione positiva delle tematiche di ricerca che questa prospettiva ha saputo generare.

*the Nineteenth Century*, ed. by S.L. Kaplan, New York, Mouton Publ., 1984, pp. 229-253 (la citazione a p. 236).

<sup>19</sup> A. Hadfield, M. Dimmock, A. Shinn, *Introduction*, in *The Ashgate Research Companion to Popular Culture*, cit., p. 6; A. Hunt, *Recovering Speech Acts*, ivi, pp. 16-20. Ma cfr. già C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, pp. XII sgg.

<sup>20</sup> Burke, *Popular Culture Reconsidered*, cit., p. 42.

<sup>21</sup> L.H. Newcomb, *What is a Chapbook?*, in *Literature and Popular Culture*, cit., pp. 57-72.

<sup>22</sup> Niccoli, *Italy*, cit.

<sup>23</sup> Cfr. per esempio: U. Rozzo, *La strage ignorata. I fogli volanti a stampa nell'Italia dei secoli XV e XVI*, Udine, Forum, 2008; G. Petrella, *Tra testo e immagine. Edizioni popolari del Rinascimento in una miscellanea ottocentesca*, Udine, Forum, 2009; e la riedizione di C. Piancastelli, *Pronostici ed almanacchi. Studio di bibliografia romagnola*, a cura di L. Baldacchini, presentazione di E. Casali, Bologna, il Mulino, 2013.

3. Torniamo all'Italia. Il libro che in ambito italiano, ma non solo, è sembrato a suo tempo, ormai quarant'anni fa, incarnare in modo vittorioso le potenzialità degli studi sulla cultura popolare è stato certamente *Il formaggio e i vermi* di Carlo Ginzburg<sup>24</sup>. Libro che in una forma anche letterariamente affascinante, sia pure senza nessuna sbavatura belletteristica, raccontava, come è ben noto, la storia del mugnaio friulano Domenico Scandella detto Menocchio, che nei due processi inquisitoriali a cui fu sottoposto, il secondo dei quali si concluse con la sua condanna al rogo, descrisse con forza straordinaria l'insieme delle sue credenze e della sua visione del mondo terreno e di quello ultraterreno, illustrando nello stesso tempo l'origine di questa sua complessa costruzione nel proprio pensare e in alcune sue letture. Per Ginzburg le parole di Menocchio, le testimonianze da lui rese agli inquisitori consentivano di cogliere come attraverso uno spiraglio «un frammento di quella che si è soliti chiamare “cultura delle classi subalterne”, o anche “cultura popolare”»<sup>25</sup>.

Il libro di Ginzburg è costruito su una serie di indagini di grande finezza basate su fonti inquisitoriali di eccezionale interesse, e ha, *last but not least*, il merito di dimostrare che si può scrivere una monografia scientifica di storia con una scrittura di grande, anche se controllata, intensità emotiva e insieme di chiarezza cristallina. A buon diritto *Il formaggio e i vermi* ha avuto un enorme successo planetario ed è stato tradotto in una ventina di lingue diverse, fra cui l'estone, il turco, il giapponese, l'albanese, il rumeno. Però si tratta di un libro che, almeno ai lettori distratti, ha lasciato una percezione inesatta del problema che poneva (in realtà posto correttamente nella prefazione): quella di una cultura popolare impermeabile alla penetrazione della cultura dotta. Ad essa è stata progressivamente sostituita la percezione di molteplici livelli culturali, corrispondenti anche (ma non solo) ad una molteplicità di condizioni sociali, distinti fra loro ma collegati da reciprocità e da contatti talora imprevedibili, e verificabili attraverso la relazione dinamica esistente tra una varietà di modalità comunicative. Si è fatto inoltre strada il concetto di *shared culture*<sup>26</sup>, cultura condivisa, che non significa immaginare una cultura globalmente posseduta in modo indifferenziato da una intera società, ma piuttosto intende segnalare dei frammenti culturali che in un certo ambito territoriale e cronologico sono condivisi da settori sociali differenziati, magari con funzioni e scopi diversi. Come sottolineato già nel 1984 da Roger Chartier<sup>27</sup>, sono

<sup>24</sup> Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit.

<sup>25</sup> Ivi, p. XI.

<sup>26</sup> L'espressione e il concetto relativo sono stati per la prima volta utilizzati in L.W. Levine, *William Shakespeare and the American People. A Study in Cultural Transformation*, in «American Historical Review», LXXXIX, 1984, pp. 34-66.

<sup>27</sup> Chartier, *Culture as Appropriation*, cit.

le diverse fruizioni di un dato materiale o testo, orale, manoscritto o stampato che sia, che ci fanno percepire con evidenza l'esistenza di una molteplicità di livelli culturali. Due esempi provenienti dalla ricerca di chi scrive, collegati fra loro: nell'Italia del primo Cinquecento poteva accadere che l'umanista Giovanni Antonio Flaminio inserisse in una sua epistola latina, indirizzata al papa Leone X per chiedergli di indire una crociata, la traduzione del testo di un cantare anonimo in volgare che elencava i segni spaventosi dell'ira divina, pubblicato in un opuscolo di due carte di mediocrissima qualità tipografica e di prezzo corrispondente (un tipico esemplare di stampa «popolare», il cui contenuto era destinato ad una diffusione eminentemente orale per il tramite della voce del cantastorie); oppure che il testo di una lettera a stampa che conteneva la descrizione di misteriose visioni in alcune aree dell'Italia settentrionale servisse da supporto alla diffusione del mito germanico dell'esercito furioso, mentre la stessa lettera, o meglio il racconto che essa conteneva, venivano interpretati e utilizzati da Leone X e, indipendentemente, da Francesco Guicciardini, come un preannunzio dell'accresciuta pressione del Turco sull'Italia, e quindi come un avviso soprannaturale della necessità politica di organizzare una difesa militare in proposito ed eventualmente bandire una crociata, secondo la richiesta avanzata pochi mesi prima dal Flaminio<sup>28</sup>. Si trattava dunque di materiali condivisi da un ventaglio larghissimo di livelli sociali – dall'ascoltatore analfabeta del cantastorie a Francesco Guicciardini e al papa – ma con una altrettanto ampia varietà di fruizioni, consumi, interpretazioni, scopi.

4. Riprendendo in mano il libro di Ginzburg, non c'è dubbio, dopo le ricerche di Andrea Del Col, che alcune delle idee di Menocchio derivavano non da un presunto antichissimo strato precristiano, ma dalla circolazione di credenze di stampo cataro presenti nell'estremo lembo dell'area nord-orientale d'Italia, nel Friuli in cui viveva il nostro mugnaio, e nell'area istriana e dalmata immediatamente confinante<sup>29</sup>. In realtà durante la ricerca lo stesso Ginzburg era entrato in contatto con questa ipotesi e l'aveva scartata. Ho avuto la fortuna di partecipare nell'inverno 1973-74 al seminario da cui è nato il libro, che considero la più straordinaria e positiva esperienza didattica con

<sup>28</sup> Cfr., di chi scrive, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007<sup>2</sup>, pp. 89-121, e *Storie di fantasmi, progetti di crociata. Una fonte epistolare*, in *Prima lezione di metodo storico*, a cura di S. Luzzatto, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 33-49.

<sup>29</sup> *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione. 1583-1599*, a cura di A. Del Col, Montebelluna, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1997, pp. LIII-LXXVI.



cui mi sia occorso di entrare in contatto<sup>30</sup>, e ricordo molto bene una lunga pausa di Ginzburg di fronte alla suggestione di uno studente che Menocchio fosse stato influenzato da conoscenze legate ad ambienti catari. Questa vicenda dimostra certamente come una ipotesi di lavoro troppo forte possa essere di danno per la ricerca. È però vero che proprio la volontà di piegare le fonti riluttanti ai propri presupposti può generare qualche volta dei risultati positivi, nello sforzo di trovare un grimaldello per schiuderle e trarne fuori un appoggio alle proprie idee. In quel caso, Ginzburg si trovò di fronte alle affermazioni di Menocchio di aver tratto le sue opinioni dagli undici o dodici libri che aveva letto (uno dei quali non era però il *Corano*, come supponevano un compaesano di Menocchio e Ginzburg con lui, ma *L'alcorano di Macometto*, una «piccola enciclopedia tascabile sull'Islam» opera del canonico bellunese Giovanni Battista Castrodardo)<sup>31</sup>. Per superare la possibilità che le idee di Menocchio dipendessero da una cultura scritta, Ginzburg si appoggiò alla constatazione che la lettura fatta dal mugnaio friulano era fortemente selettiva e stravolgente (come ha scritto Robert Darnton, «he read aggressively»)<sup>32</sup>, e ciò che egli dichiarava di aver trovato nei libri da lui letti in realtà non vi si trovava affatto.

Per Ginzburg, dunque, «questa griglia, questa chiave di lettura, rinvia continuamente a una cultura diversa da quella espressa nella pagina a stampa – una cultura orale»<sup>33</sup>. Neanche questo era del tutto vero, ma Ginzburg aveva in tal modo compiuto un salto fondamentale per il futuro della storia culturale, contribuendo a spostare l'attenzione dal testo al lettore che se ne appropria e gli dà un senso personale e rinnovato. Le ricerche di Roger Chartier, che hanno approfondito appunto questo elemento, si attestano sul rifiuto della radicale originalità della cultura popolare rispetto ad una cultura dotta, sottolineando come «il più delle volte ci si trova di fronte a circolazioni fluide, a pratiche condivise, a distinzioni sfumate»<sup>34</sup>. Ma non c'è dubbio che le sue posizioni, e la corrente culturale che ne è derivata, devono molto proprio alla percezione problematica che Ginzburg ha segnalato del rapporto complesso di Menocchio con i suoi libri, dando molto risalto alle modalità di appropriazione e di consumo dei contenuti culturali,

<sup>30</sup> Cfr. in argomento il ricordo di P. Lucchi, *Il seminario bolognese su «Un mugnaio friulano del '500». Ricordi di scuola*, in *Uno storico, un mugnaio, un libro*, a cura di A. Colonnello, A. Del Col, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2002, pp. 69-79.

<sup>31</sup> P.M. Tommasino, *L'alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna, il Mulino, 2013, p. 21, e, soprattutto, pp. 276-286.

<sup>32</sup> R. Darnton, *History of Reading*, in *New Perspectives in Historical Writing*, II ed., ed. by P. Burke, Bodmin, Polity Press, 2001, p. 158.

<sup>33</sup> Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, cit., p. 40.

<sup>34</sup> R. Chartier, *Lecture e lettori nella Francia di Antico Regime*, Torino, Einaudi, 1987, p. VIII.

che in nessun modo possono essere definiti esclusivamente dalle intenzioni di coloro che li producono<sup>35</sup>.

5. La cultura popolare di cui si parlava negli anni Settanta era per antonomasia una cultura fondamentalmente orale. Il presupposto, come abbiamo visto, è caduto; ma l'attenzione all'oralità da parte della storiografia che si occupava di quei temi è lievitata oggi nei filoni di ricerca che non accettano più l'idea di una cultura orale indipendente, ma, pur mantenendo una forte attenzione nei riguardi di questo tramite della comunicazione, preferiscono mettere in risalto i connubi e le sovrapposizioni con altri e diversi canali culturali. Così le ricerche di David Gentilcore sui ciarlatani e sulla medicina popolare hanno dimostrato la circolazione di saperi e di pratiche attraverso i diversi livelli dell'attività terapeutica<sup>36</sup>; Brian Richardson, che ha studiato gli usi del manoscritto nell'Italia del Rinascimento<sup>37</sup>, ha diretto per l'Università di Leeds un progetto su «Oral culture, manuscript and print in early modern Italy», ora in via di chiusura, il cui scopo era quello di valutare le interferenze delle forme dell'oralità nella cultura scritta dell'età moderna, sia manoscritta che a stampa<sup>38</sup>. Infine, è possibile sottolineare l'importanza della disseminazione di notizie e materiali culturali attraverso le stampe definibili convenzionalmente «popolari» e i cantastorie che ne diffondevano oralmente il contenuto<sup>39</sup>, come ha fatto recentemente Rosa Salzberg<sup>40</sup>. Anche la ricerca di Massimo Rospoche sulla figura di Giulio II ha utilizzato largamente lo stesso tipo di materiali per definire la percezione della personalità del pontefice che i contemporanei si vennero costruendo<sup>41</sup>.

In effetti il tema del ruolo dell'oralità è strettamente connesso a un altro settore in crescita della ricerca storica, quello sulle forme e le modalità della comunicazione, che è a sua volta legato a un altro concetto oggi oggetto di

<sup>35</sup> Chartier, *Culture as Appropriation*, cit., p. 234.

<sup>36</sup> D. Gentilcore, *Medical charlatanism in early modern Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

<sup>37</sup> B. Richardson, *Manuscript Culture in Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

<sup>38</sup> Cfr. la raccolta di saggi *Oral Culture in Early Modern Italy: Performance, Language, Religion*, in «The Italianist», XXXIV, 2014, n. 3, con particolare riferimento all'introduzione di B. Richardson, pp. 313-317.

<sup>39</sup> Cfr., di chi scrive, *Profeti e popolo*, cit., pp. 15-46.

<sup>40</sup> R. Salzberg, *Ephemeral City. Cheap Print and Urban Culture in Renaissance Venice*, Manchester, Manchester University Press, 2014.

<sup>41</sup> M. Rospoche, *Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo*, Bologna, il Mulino, 2015.

vivace discussione, quello di «opinione pubblica»<sup>42</sup>. Certo l'*ancien régime* immaginato da Jürgen Habermas risulta oggi non attendibile, e dobbiamo constatare che contesti e periodi pure significativi per il problema che egli si pone non erano stati da lui presi in considerazione. Il modello habermasiano va senza dubbio radicalmente corretto, ma ciò non può farci dimenticare il problema storico reale che gli sta dietro, che è quello delle modalità attraverso le quali nelle società della prima età moderna vengono trasmesse notizie e informazioni sugli eventi in corso, grazie alle quali possono formarsi conoscenze, giudizi, idee più o meno condivise, in particolare su alcuni aspetti della realtà pubblica dell'epoca. Come ha scritto Robert Darnton, «le notizie non sono cose accadute [...] bensì racconti su cose accadute», e capire come in una data società questi racconti sono costruiti, modellati e trasmessi è fondamentale per la sua piena comprensione, «giacché ogni società sviluppa i propri metodi di caccia e raccolta delle informazioni»<sup>43</sup>, ed ha un suo proprio sistema di montaggio delle stesche per trarne giudizi e convincimenti. I due piani, quello della comunicazione delle notizie e quello del formarsi di opinioni all'interno del mondo urbano, sono quindi collegati e consequenziali, anche se devono restare distinti<sup>44</sup>, e le forme della comunicazione orale hanno uno spazio importante in questa dinamica.

Così, accanto alla tradizionale affermazione del legame basilare tra la stampa e la Riforma, si è affermata in forma ormai definitiva la convinzione che questo grande fenomeno vada considerato anche come un processo strettamente legato alla comunicazione orale di ambiente urbano, nel quale hanno avuto un ruolo importante materiali apparentemente irrilevanti, come *performances* di strada, conversazioni, voci di corridoio, chiacchiere occasionali<sup>45</sup>. Una recente, importante ricerca di Filippo de Vivo<sup>46</sup> ha studiato le modalità con

<sup>42</sup> Espongo di seguito considerazioni da me già presentate in *Voci, scritture, stampe per la battaglia di Ravenna, in 1512. La battaglia di Ravenna, l'Italia, l'Europa*, a cura di D. Bolognesi, Ravenna, Longo, 2014, p. 223.

<sup>43</sup> R. Darnton, *Le notizie a Parigi: una precoce società dell'informazione*, in Id., *L'età dell'informazione. Una guida non convenzionale al Settecento*, Milano, Adelphi, 2007, pp. 41-42.

<sup>44</sup> C. Gauvard, *Introduction*, in *Information et société en Occident à la fin du Moyen Âge*, éd. par C. Boudreau, K. Fianu, C. Gauvard, M. Hebert, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 11-37.

<sup>45</sup> R.W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London, Hambledon, 1987, p. 69; M.U. Edwards Jr., *Printing, Propaganda and Martin Luther*, Berkeley-Los Angeles-London, California University Press, 1994, p. 37; P. Blickle, *Neuorientierung der Reformationsforschung?*, in «Historische Zeitschrift», 1996, n. 262, pp. 481-491.

<sup>46</sup> F. de Vivo, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milano, Feltrinelli, 2012, che rappresenta la profonda rielaborazione del precedente *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

le quali nella Venezia del primo Seicento venne ad essere diffuso o nascosto l'interdetto scagliato dal papa Paolo V contro la Repubblica. La «guerra delle scritture» di cui si parlò allora fu un clamoroso caso editoriale; ma de Vivo ha dimostrato brillantemente come la diffusione dei *pamphlet* a stampa fosse accompagnata e supportata da una intensissima circolazione di voci, di conversazioni, di manoscritti, che ci consente di cogliere l'intreccio e il reciproco sostegno dei diversi mezzi di comunicazione agli inizi dell'età moderna e il loro influsso nei differenti strati della popolazione veneziana. Nella prima età moderna l'oralità non è dunque il segnale di una cultura «popolare» nettamente separata da una cultura «alta» o «dotta»; è un tramite della comunicazione che ha la caratteristica di collegare fra loro livelli culturali e sociali diversi, spesso in connubio dinamico con la parola scritta.

6. In parte analogo, e comunque fortemente connesso a quello sulla cultura popolare, direi addirittura interno ad esso, si presenta il discorso sui rituali della violenza. Il parallelismo tra i due temi emerge infatti dall'attenzione agli aspetti della violenza collettiva e quindi della folla in armi (l'aggettivo «popolare» non c'è, ma è in qualche modo sottinteso). All'origine della fortuna del concetto di «riti della violenza» e del suo uso storiografico per l'età moderna c'è certamente il saggio famoso pubblicato da Natalie Davis nel 1973<sup>47</sup>. Davis analizza la brutalità dei comportamenti durante le guerre di religione nella Francia del Cinquecento, osservando che non si tratta di violenza «cieca», come si potrebbe supporre, ma di comportamenti significanti, organizzati secondo un rituale ripetitivo. Il tema è stato ripreso in varia forma a proposito di altri contesti anche da Yves-Marie Bercé, Emmanuel Le Roy Ladurie, Edward Muir<sup>48</sup>, che hanno collegato le violenze collettive delle rivolte al rituale carnevalesco, dunque riprendendo un aspetto del discorso sulla cultura popolare che appare essenziale sin dal libro di Bachtin su Rabelais<sup>49</sup>. S'intende che questi tumulti trovano almeno in parte la loro spiegazione non solo nel contesto

<sup>47</sup> N. Davis, *I riti della violenza*, in *Le culture del popolo. Saperi, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 210-258. La versione originale del saggio era apparsa in «Past and Present», 1973, n. 59.

<sup>48</sup> Y.-M. Bercé, *Fête et révolte: des mentalités populaires du 16. au 18. siècle*, Paris, Hachette, 1976; E. Le Roy Ladurie, *Il carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli, 1981; E. Muir, *Mad Blood Stirring. Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993 (trad. it. *Il sangue s'infuria e ribolle: la vendetta nel Friuli del Rinascimento*, Sommacampagna, Cierre, 2010). La vicenda narrata in quest'ultimo libro è anche al centro della ricerca di F. Bianco, *1511. La crudel zobia grassa: rivolte contadine e faide nobiliari in Friuli tra '400 e '500*, Montecore Valcellina, Centro Studi storici Menocchio, 1995.

<sup>49</sup> M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979.

del carnevale, ma nelle lotte fazionarie vivissime nelle situazioni esaminate. Ciò è ben noto per quanto attiene alla rivolta udinese del 1511 studiata da Edward Muir e da Furio Bianco e detta appunto della *Crudel zobia giota*, del crudele giovedì grasso, perché i fatti ebbero il loro culmine in quel giorno di carnevale: lo scontro era tra i due fronti familiari dei Savorgnan e dei Della Torre. Ma pur accettando che i tumulti d'*ancien régime* celano al loro interno con grande frequenza una dimensione fazionaria o comunque nettamente politica, restano aperte due questioni: quella delle motivazioni percepite e proposte dagli stessi partecipanti, e, non meno rilevante, quella del linguaggio comportamentale comunque utilizzato da essi in questi episodi.

Un libro recente offre una lettura ancora diversa di alcune vicende del genere. Mi riferisco alla ricerca di Angela De Benedictis *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*<sup>50</sup>. De Benedictis utilizza, per studiare le rivolte, la letteratura giurisprudenziale, in quanto tali episodi erano considerati crimini di lesa maestà, e gli stessi responsabili si appellavano, in modo talvolta più vago e talaltra più articolato, a motivazioni giuridiche che avevano la loro base nell'«antica consuetudine della *defensa*, cioè della tutela sovrana dei deboli per il tramite della legge e contro l'arbitrio»<sup>51</sup>. La folla si muoverebbe dunque sulla base di una sorta di «sapere sociale» che sembra corrispondere, secondo la De Benedictis, all'«economia morale» di cui parla Edward P. Thompson<sup>52</sup>. Anche Elena Bonora nel suo libro sulla congiura contro Pio IV del 1564 ha ricordato il saggio di Thompson per la sua utilità nel comprendere l'ampia diffusione di forme stereotipe di interpretazioni e gestioni degli eventi<sup>53</sup>.

A questo sapere sociale comune, diffuso attraverso voci, racconti, ricordi, comunicazioni di piazza, appartenevano dunque anche comportamenti rituali violenti, la cui conoscenza non esaurisce evidentemente la comprensione della vicenda presa in esame, ma che è necessario avere presenti ed analizzare per comprenderne il linguaggio formalizzato. Sembra opportuno rifarci, per comprendere questi comportamenti, a quella giustizia soprannumeraria, praticata dalla folla e talora anche dai bambini, di cui così spesso cogliamo la presenza nelle società di antico regime: che è giustizia anch'essa, ma persegue strade sue, avendo un carattere comunitario e consensuale<sup>54</sup>. Anche l'affida-

<sup>50</sup> A. De Benedictis, *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2013.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 102-107.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 20-21. Il riferimento è a E.P. Thompson, *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII*, in *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 57-136. Ma si veda anche la recente edizione dello stesso saggio con introduzione di F. de Vivo, Varese, Et.al/edizioni, 2009.

<sup>53</sup> E. Bonora, *Roma 1564. La congiura contro il papa*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 186.

<sup>54</sup> M. Sbriccoli, *Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale*, in *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche*

mento agli impuberi di alcuni compiti violenti faceva parte del rituale, e sono gli stessi contemporanei che ce ne danno la spiegazione. Come racconta un cronista delle guerre di religione, nel 1563 il vescovo di Nîmes fece giustiziare alcuni ugonotti dalle mani dei fanciulli, perché «la potenza di Dio fosse meglio manifestata dalle mani degli innocenti»<sup>55</sup>. Non è il solo caso, Denis Crouzet ne ha individuato numerosi altri del tutto analoghi<sup>56</sup>. Il cronista, e gli uomini del suo tempo, attribuivano un valore particolare, simbolico e sacro, ad alcune forme di violenza; e credo che dobbiamo accettare il loro punto di vista per comprendere i loro comportamenti e le loro finalità in modo non anacronistico.

7. Per concludere questa riflessione sul tema della cultura popolare, vorrei riprenderne la definizione citata all'inizio come di «un relitto abbandonato». Penso che il più adeguato comportamento degli studiosi di fronte a quel relitto, che nella sua versione originaria è stato abbandonato, possa essere paragonato a quello di Robinson Crusoe, che pur rendendosi conto che la sua nave, ormai distrutta, non poteva più servirgli per allontanarsi dall'isola su cui è naufragato, torna ripetutamente al suo relitto per ricavarne provviste e attrezzi con cui superare le sue difficoltà. Ci troviamo insomma di fronte ad attrezzi del *bricolage* storico di cui è giusto controllare come sono stati fabbricati e chiedersi se funzionano e se servono ancora; ma forse anziché rifiutarli *in toto* e buttarli via potrebbe essere preferibile modificarli. In effetti, talora questi attrezzi sono riutilizzabili con qualche miglioria; inoltre, da essi ne sono derivati altri, più consoni all'uso quotidiano attuale. Probabilmente le discussioni sulla cultura popolare rappresentano per noi oggi un punto di partenza dal quale eventualmente distaccarsi, ma per trarne concetti e strumenti nuovi che da esse derivano, e che sono di maggiore utilità per la ricerca storica. Riponiamo dunque i vecchi attrezzi, ma non dimentichiamoli, e lasciamo loro il merito di essere la materia con cui ne sono stati costruiti altri, che consentono di fare un lavoro nuovo e di vedere questioni vecchie con occhi nuovi.

*giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, a cura di M. Bellabarba, G. Schwerhoff, A. Zorzi, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 348-350.

<sup>55</sup> L. de Perussis, *Discours des guerres du comté de Venayscin et de la Provence. Ensemble quelque incidents*, Avignon, Pierre Roux, 1563, p. 4.

<sup>56</sup> D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel 1990, vol. I, pp. 77-78, 85-90.