

*L'oceano delle storie*

24

DELLO STESSO AUTORE:

*Nondimanco*

*Paura reverenza terrore*

*Storia notturna*

*Carlo Ginzburg*

# IL FORMAGGIO E I VERMI

IL COSMO DI UN MUGNAIO DEL '500



ADELPHI EDIZIONI

© 2019 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO  
WWW.ADELPHI.IT  
ISBN 978-88-459-3411-7

Anno  

---

2022 2021 2020 2019

Edizione  

---

1 2 3 4 5 6 7 8

## INDICE

*Prefazione*

XIII

### IL FORMAGGIO E I VERMI

1. Menocchio	3
2. Il paese	5
3. Primo interrogatorio	8
4. «Spiritato»?	9
5. Da Concordia a Portogruaro	10
6. «Dir assai contra li superiori»	12
7. Una società arcaica	17
8. «Strussiano li poveri»	21
9. «Luterani» e anabattisti	23
10. Un mugnaio, un pittore, un buffone	27
11. «Opinioni ... cavate dal mio cervello»	35
12. I libri	36
13. Lettori di paese	38
14. Pagine stampate e «fantastiche opinioni»	40
15. Vicolo cieco?	41
16. Il tempio delle vergini	42
17. Il funerale della Madonna	43
18. Il padre di Cristo	45

19. Il giorno del Giudizio	46
20. Mandavilla	52
21. Pigmei e antropofagi	55
22. « Dio de natura »	59
23. I tre anelli	61
24. Cultura scritta e cultura orale	64
25. Il caos	64
26. Dialogo	68
27. Formaggi mitici e formaggi reali	70
28. Il monopolio del sapere	73
29. Le parole del <i>Fioretto</i>	75
30. La funzione delle metafore	77
31. « Padrone », « fattore » e « maestranze »	77
32. Un'ipotesi	81
33. Religione contadina	84
34. L'anima	86
35. « Io non so »	87
36. Due spiriti, sette anime, quattro elementi	88
37. Traiettoria di un'idea	90
38. Contraddizioni	93
39. Il paradiso	95
40. Un nuovo « muodo de vivere »	96
41. « Amazar delli preti »	100
42. « Mondo nuovo »	101
43. Fine degli interrogatori	107
44. Lettera ai giudici	107
45. Figure retoriche	110
46. Prima sentenza	113
47. Carcere	115
48. Ritorno al paese	118
49. Denunce	121
50. Dialogo notturno con l'ebreo	124
51. Secondo processo	126
52. « Fantasie »	127
53. « Vanità et sogni »	130
54. « Ho magno omnipotente et santo Idio... »	134
55. « Fus'io così morto [d]a quindese ani »	135
56. Seconda sentenza	135
57. Tortura	136
58. Scolio	138

59. Pellegrino Baroni	144
60. Due mugnai	148
61. Cultura dominante e cultura subalterna	154
62. Lettere da Roma	155
<i>Note</i>	159
<i>Postfazione 2019</i>	211
<i>Indice dei nomi</i>	223





*a Luisa*



## PREFAZIONE

### 1

In passato si potevano accusare gli storici di voler conoscere soltanto le « gesta dei re ». Oggi, certo, non è più così. Sempre più essi si volgono verso ciò che i loro predecessori avevano taciuto, scartato o semplicemente ignorato. « Chi costruì Tebe dalle sette porte? » chiedeva già il « lettore operaio » di Brecht. Le fonti non ci dicono niente di quegli anonimi muratori: ma la domanda conserva tutto il suo peso.

### 2

La scarsità delle testimonianze sui comportamenti e gli atteggiamenti delle classi subalterne del passato è certo il primo – non l'unico – ostacolo in cui s'imbattono ricerche del genere. Ma è una regola che ammette eccezioni. Questo libro racconta la storia di un mugnaio friulano – Domenico Scandella detto Menocchio – morto bruciato per ordine del Sant'Uffizio dopo una vita trascorsa nella più completa oscurità. Gli incartamenti dei due processi tenutisi contro di lui a quindici anni di distanza ci danno un ricco quadro dei suoi pensieri e dei suoi sentimenti,

delle sue fantasie e delle sue aspirazioni. Altri documenti ci danno notizie sulle sue attività economiche, sulla vita dei suoi figli. Abbiamo perfino pagine scritte da lui, e un elenco parziale delle sue letture (sapeva infatti leggere e scrivere). Molte altre cose, certo, vorremmo sapere di Menocchio. Ma già quello che sappiamo consente di ricostruire un frammento di quella che si è soliti chiamare « cultura delle classi subalterne », o anche « cultura popolare ».

## 3

L'esistenza di dislivelli culturali all'interno delle cosiddette società civilizzate è il presupposto della disciplina che si è autodefinita via via folklore, demologia, storia delle tradizioni popolari, etnologia europea. Ma l'uso del termine « cultura » per definire il complesso di atteggiamenti, credenze, codici di comportamento e così via, propri delle classi subalterne in un dato periodo storico, è relativamente tardivo, e mutuato dall'antropologia culturale. Solo attraverso il concetto di « cultura primitiva » si è arrivati infatti a riconoscere il possesso di una *cultura* a quelli che una volta venivano definiti paternalisticamente « volghi dei popoli civilizzati ». La cattiva coscienza del colonialismo si è saldata così con la cattiva coscienza dell'oppressione di classe. Con questo si è superata, almeno verbalmente, non solo la concezione antiquata del folklore come mera raccolta di curiosità, ma anche la posizione di chi vedeva nelle idee, credenze, visioni del mondo delle classi subalterne nient'altro che un coacervo disorganico di frammenti di idee, credenze, visioni del mondo elaborate dalle classi dominanti magari molti secoli prima. A questo punto si è aperta la discussione sul rapporto tra la cultura delle classi subalterne e quella delle classi dominanti. In che misura la prima è subalterna alla seconda? In che misura esprime invece contenuti almeno parzialmente alternativi? È possibile parlare di una circolarità tra i due livelli di cultura?

Solo recentemente, e con una certa diffidenza, gli storici si sono accostati a questo tipo di problemi. Ciò è dovuto

in parte, senza dubbio, alla diffusa persistenza di una concezione aristocratica di cultura. Troppo spesso idee o credenze originali vengono considerate un prodotto per definizione delle classi superiori, e la loro diffusione tra le classi subalterne un fatto meccanico di scarso o nullo interesse: tutt'al più, si rilevano con sufficienza lo «scadimento», la «deformazione» subiti da quelle idee o credenze nel corso della loro trasmissione. Ma la diffidenza degli storici ha anche un altro motivo, più apprezzabile, di ordine metodologico anziché ideologico. Rispetto agli antropologi e agli studiosi di tradizioni popolari, gli storici partono, com'è ovvio, clamorosamente svantaggiati. Ancora oggi la cultura delle classi subalterne è (e a maggior ragione era nei secoli passati) in grandissima parte una cultura *orale*. Ma purtroppo gli storici non possono mettersi a parlare con i contadini del '500 (e del resto, non è detto che li capirebbero). Devono allora servirsi soprattutto di fonti scritte (oltre che, eventualmente, di reperti archeologici) doppiamente indirette: perché *scritte*, e perché scritte in genere da individui più o meno apertamente legati alla cultura dominante. Ciò significa che i pensieri, le credenze, le speranze dei contadini e degli artigiani del passato ci giungono (quando ci giungono) quasi sempre attraverso filtri e intermediari deformanti. Ce n'è abbastanza per scoraggiare in anticipo i tentativi di ricerca in questa direzione.

Ma i termini del problema mutano radicalmente qualora ci si proponga di studiare non già la «cultura *prodotta dalle classi popolari*», bensì la «cultura *imposta alle classi popolari*». È quanto ha cercato di fare, un decennio fa, R. Mandrou sulla base di una fonte fin allora poco sfruttata: la letteratura di *colportage*, cioè i libretti da pochi soldi, rozza-mente stampati (almanacchi, cantari, ricette, racconti di prodigi o vite di santi) che venivano smerciati nelle fiere o venduti nelle campagne da merciai ambulanti. Un inventario dei principali temi ricorrenti ha indotto Mandrou a formulare una conclusione alquanto sbrigativa. Questa letteratura, da lui definita «d'evasione», avrebbe alimentato per secoli una visione del mondo intrisa di fatalismo e di determinismo, di meraviglioso e di occulto, impedendo

di fatto ai suoi fruitori di prender coscienza della propria condizione sociale e politica – e svolgendo quindi, forse consapevolmente, una funzione reazionaria.

Ma Mandrou non si è limitato a considerare almanacchi e cantari come documenti di una letteratura deliberatamente popolareggiante. Con un brusco e immotivato passaggio li ha definiti, in quanto strumenti di un'acculturazione vittoriosa, il « riflesso ... della visione del mondo » delle classi popolari dell'Ancien Régime, attribuendo tacitamente a queste ultime una completa passività culturale, e alla letteratura di *colportage* un'influenza sproporzionata. Anche se le tirature erano apparentemente molto alte, e ognuno di quei libretti veniva probabilmente letto ad alta voce raggiungendo larghi strati di analfabeti, i contadini in grado di leggere, in una società in cui gli analfabeti costituivano i tre quarti della popolazione, erano certo una piccolissima minoranza. Identificare la « cultura prodotta dalle classi popolari » con la « cultura imposta alle masse popolari », decifrare la fisionomia della cultura popolare esclusivamente attraverso le massime, i precetti, le novelline della *Bibliothèque bleue* è assurdo. La scorciatoia indicata da Mandrou per aggirare le difficoltà legate alla ricostruzione di una cultura orale ci riporta in realtà al punto di partenza.

La stessa scorciatoia, anche se con presupposti molto diversi, è stata imboccata, con notevole ingenuità, da G. Bollème. Nella letteratura di *colportage* questa studiosa ha visto anziché lo strumento di un' (improbabile) acculturazione vittoriosa, l'espressione spontanea (ancora più improbabile) di una cultura popolare originale e autonoma, permeata di valori religiosi. In questa religione popolare, imperniata sull'umanità e la povertà di Cristo, si sarebbero fusi armoniosamente natura e soprannaturale, paura della morte e slancio verso la vita, sopportazione delle ingiustizie e rivolta contro l'oppressione. In questo modo, è chiaro, si scambia per « letteratura popolare » una « letteratura destinata al popolo », rimanendo senza accorgersene nel cerchio della cultura prodotta dalle classi dominanti. È vero che, incidentalmente, la Bollème ha ipotizzato uno scarto tra questo opuscolame e il modo in cui esso veniva verosimilmente letto da parte delle classi popolari: ma an-

che questa indicazione, preziosa, rimane sterile, in quanto sfocia nel postulato di una « creatività popolare » imprecisata e apparentemente inattingibile, affidata a una tradizione orale che non ha lasciato tracce.

## 4

L'immagine stereotipata o dolciastra di cultura popolare che costituisce il punto d'arrivo di queste ricerche contrasta fortemente con quella, vivacissima, delineata da M. Bachtin in un libro fondamentale sui rapporti tra Rabelais e la cultura popolare del suo tempo. A quanto pare *Gargantua o Pantagruel*, che forse nessun contadino lesse mai, fanno capire più cose sulla cultura contadina dell'*Almanach des bergers*, che pure dovette circolare largamente nelle campagne francesi. Al centro della cultura raffigurata da Bachtin c'è il carnevale: mito e rito in cui confluiscono l'esaltazione della fertilità e dell'abbondanza, l'inversione giocosa di tutti i valori e le gerarchie costituiti, il senso cosmico del fluire distruttore e rigeneratore del tempo. Secondo Bachtin, questa visione del mondo, elaborata nel corso dei secoli dalla cultura popolare, si contrappose di fatto, soprattutto nel Medioevo, al dogmatismo e alla seriosità della cultura delle classi dominanti. Soltanto tenendo presente questa contrapposizione l'opera di Rabelais diventa comprensibile. La sua comicità si ricollega direttamente ai temi carnevaleschi della cultura popolare. Dicotomia culturale, quindi – ma anche circolarità, influsso reciproco, particolarmente intenso nella prima metà del '500, tra cultura subalterna e cultura egemonica.

Si tratta in parte di ipotesi, non tutte ugualmente documentate. Ma il limite del bellissimo libro di Bachtin è forse un altro: i protagonisti della cultura popolare che egli ha cercato di descrivere – i contadini, gli artigiani – ci parlano quasi esclusivamente attraverso le parole di Rabelais. Proprio la ricchezza delle prospettive di ricerca indicate da Bachtin fanno invece desiderare un'indagine diretta, priva d'intermediari, del mondo popolare. Ma, per i motivi che abbiamo già detto, sostituire a una strategia aggirante

una strategia frontale è, in questo settore della ricerca, estremamente difficile.

## 5

Certo, quando si parla di filtri e intermediari deformanti non bisogna esagerare. Il fatto che una fonte non sia « oggettiva » (ma nemmeno un inventario lo è) non significa che sia inutilizzabile. Una cronaca ostile può fornire testimonianze preziose sui comportamenti di una comunità contadina in rivolta. L'analisi del « carnevale di Romans » compiuta da E. Le Roy Ladurie rimane in questo senso esemplare. E in complesso, di fronte all'incertezza metodologica e alla povertà dei risultati della maggior parte degli studi dedicati esplicitamente alla definizione di quella che era la cultura popolare dell'Europa preindustriale, spicca il livello di ricerche, come per esempio quelle di N.Z. Davis e di E.P. Thompson sul « charivari », che illuminano aspetti particolari di quella cultura. Anche una documentazione esigua, dispersa e riluttante può insomma essere messa a frutto.

Ma la paura di cadere nel famigerato positivismo ingenuo, unita all'esasperata consapevolezza della violenza ideologica che si può nascondere dietro la più normale e a prima vista innocente operazione conoscitiva, induce oggi molti storici a gettar via l'acqua con il bambino dentro – fuor di metafora, la cultura popolare insieme con la documentazione che ce ne dà un'immagine più o meno deformata. Dopo aver criticato (non a torto) le indagini già ricordate sulla letteratura di *colportage*, un gruppo di studiosi è arrivato a chiedersi se « la cultura popolare esista al di fuori del gesto che la sopprime ». La domanda è retorica, e la risposta ovviamente negativa. Questa specie di neopirronismo sembra a prima vista paradossale, visto che dietro ad esso ci sono gli studi di M. Foucault, e cioè di colui che più autorevolmente, con la sua *Histoire de la folie*, ha attirato l'attenzione sulle esclusioni, i divieti, i limiti attraverso cui si è costituita storicamente la nostra cultura. Ma a guardar bene, il paradosso è soltanto apparente. Ciò che inte-



ressa soprattutto a Foucault sono il gesto e i criteri dell'esclusione: gli esclusi, un po' meno. Nell'*Histoire de la folie* era già almeno in parte implicita la traiettoria che ha portato Foucault a scrivere *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir*. Essa è stata con ogni probabilità accelerata dalle obiezioni facilmente nichilistiche mosse da J. Derrida all'*Histoire de la folie*. Non si può parlare della follia in un linguaggio storicamente partecipe della ragione occidentale, e quindi del processo che ha portato alla repressione della follia stessa: il punto archimedeo da cui Foucault ha intrapreso la sua ricerca – ha detto in sostanza Derrida – non esiste, non può esistere. Con ciò l'ambizioso progetto foucaultiano di un'«archéologie du silence» si è trasformato nel silenzio puro e semplice – eventualmente accompagnato da una muta contemplazione estetizzante.

Questa involuzione è testimoniata da un recente volume che raccoglie, insieme con documenti di vario tipo sul caso di un giovane contadino che al principio dell'800 uccise la madre, la sorella e un fratello, un gruppo di saggi redatti da Foucault e da alcuni suoi collaboratori. L'analisi verte prevalentemente sull'intersecarsi di due linguaggi dell'esclusione, che tendono a negarsi a vicenda: quello giudiziario e quello psichiatrico. La figura dell'assassino, Pierre Rivière, finisce col passare in secondo piano – proprio nel momento in cui si pubblica una memoria ch'egli scrisse su richiesta dei giudici per spiegare com'era arrivato a commettere il triplice assassinio. La possibilità di interpretare questo testo viene esplicitamente esclusa, perché ciò equivarrebbe a forzarlo, riducendolo a una «ragione» estranea. Non rimangono che lo «stupore» e il «silenzio» – uniche reazioni legittime.

L'irrazionalismo estetizzante è dunque lo sbocco di questo filone di ricerche. Il rapporto, oscuro e contraddittorio, di Pierre Rivière con la cultura dominante è appena accennato; le sue letture (almanacchi, libri di pietà, ma anche *Le bon sens du curé Meslier*) sono addirittura ignorate. Si preferisce descriverlo, vagante nei boschi dopo il delitto, come «un uomo senza cultura ... un animale senza istinto ... un essere mitico, un essere mostruoso che è impossibile definire perché estraneo a qualsiasi ordine enunciabi-

le». Ci si estasia di fronte a un'estraneità assoluta che in realtà è frutto del rifiuto dell'analisi e dell'interpretazione. Le vittime dell'esclusione sociale diventano i depositari dell'unico *discorso* radicalmente alternativo alle menzogne della società costituita – un discorso che passa attraverso il delitto e l'antropofagia, che s'incarna indifferentemente nella memoria redatta da Pierre Rivière o nel suo matricidio. È un populismo di segno rovesciato, un populismo «nero» – ma pur sempre populismo.

## 6

Quanto si è detto fin qui mostra a sufficienza l'ambiguità del concetto di «cultura popolare». Alle classi subalterne delle società preindustriali viene attribuito ora un passivo adeguamento ai sottoprodotti culturali elargiti dalle classi dominanti (Mandrou), ora una tacita proposta di valori almeno parzialmente autonomi rispetto alla cultura di queste ultime (Bollème), ora un'estraneità assoluta che si pone addirittura al di là, o meglio al di qua della *cultura* (Foucault). Ben più fruttuosa, certo, è l'ipotesi formulata da Bachtin di un influsso reciproco tra cultura delle classi subalterne e cultura dominante. Ma precisare i modi e i tempi di quest'influsso (ha cominciato a farlo, con ottimi risultati, J. Le Goff) significa affrontare il problema posto da una documentazione che, nel caso della cultura popolare, è, come abbiamo detto, quasi sempre indiretta. Fino a che punto gli eventuali elementi di cultura egemonica riscontrabili nella cultura popolare sono frutto di una più o meno deliberata acculturazione, o di una più o meno spontanea convergenza – e non invece di un'inconsapevole deformazione della fonte, ovviamente incline a ricondurre l'ignoto al noto e al familiare?

Mi ero trovato ad affrontare un problema simile anni fa, nel corso di una ricerca sui processi di stregoneria tra '500 e '600. Volevo capire che cosa fosse stata in realtà la stregoneria per i suoi protagonisti, le streghe e gli stregoni; ma la documentazione di cui disponevo (i processi, e a maggior ragione i trattati di demonologia) sembrava costituire uno

schermo tale da precludere irrimediabilmente la conoscenza della stregoneria popolare. Dappertutto m'imbattero negli schemi di origine colta della stregoneria inquisitoriale. Soltanto la scoperta di un filone di credenze fin allora ignorate, imperniato sui benandanti, aprì una falla in quello schermo. Attraverso la discrepanza tra le domande dei giudici e le risposte degli accusati – una discrepanza che non poteva essere attribuita né agli interrogatori suggestivi né alla tortura – affiorava uno strato profondo di credenze popolari sostanzialmente autonome.

Le confessioni di Menocchio, il mugnaio friulano protagonista di questo libro, costituiscono per certi versi un caso analogo a quello dei benandanti. Anche qui, l'irriducibilità a schemi noti di una parte dei discorsi di Menocchio fa intravedere uno strato ancora non scandagliato di credenze popolari, di oscure mitologie contadine. Ma ciò che rende molto più complicato il caso di Menocchio è il fatto che questi oscuri elementi popolari sono innestati in un complesso di idee estremamente chiaro e conseguente, che vanno dal radicalismo religioso, a un naturalismo tendenzialmente scientifico, ad aspirazioni utopistiche di rinnovamento sociale. L'impressionante convergenza tra le posizioni di un ignoto mugnaio friulano e quelle dei gruppi intellettuali più raffinati e consapevoli del suo tempo ripropone con forza il problema della circolazione culturale formulato da Bachtin.

## 7

Prima di vedere in che misura le confessioni di Menocchio ci aiutino a precisare questo problema, è giusto chiedersi che rilevanza possano avere, su un piano generale, le idee e le credenze di un individuo singolo del suo livello sociale. In un momento in cui intere équipes di studiosi si lanciano in imprese vastissime di storia *quantitativa* delle idee o di storia religiosa *seriale*, proporre un'indagine capillare su *un* mugnaio può sembrare paradossale o assurdo: quasi un ritorno al telaio a mano in un'età di telai automatici. È sintomatico che la possibilità stessa di un'indagi-

ne come questa sia stata esclusa in anticipo da chi, come F. Furet, ha sostenuto che la reintegrazione nella storia generale delle classi inferiori può avvenire soltanto sotto il segno del « numero e dell'anonimato », attraverso la demografia e la sociologia, « lo studio quantitativo delle società del passato ». Per quanto non più ignorate dagli storici, le classi inferiori sarebbero comunque condannate a rimanere « silenziose ».

Ma se la documentazione ci offre la possibilità di ricostruire non solo masse indistinte ma personalità individuali, scartarla sarebbe assurdo. Ampliare verso il basso la nozione storica di « individuo » non è un obiettivo di poco conto. Certo, c'è il rischio di cadere nell'aneddoto, nella famigerata *histoire événementielle* (che non è soltanto, né necessariamente, storia politica). Non si tratta però di un rischio inevitabile. Alcuni studi biografici hanno mostrato che in un individuo mediocre, di per sé privo di rilievo e proprio per questo rappresentativo, si possono scrutare come in un microcosmo le caratteristiche di un intero strato sociale in un determinato periodo storico – la nobiltà austriaca o il basso clero inglese del '600.

È questo, allora, il caso di Menocchio? Nemmeno per sogno. Non possiamo considerarlo un contadino « tipico » (nel senso di « medio », « statisticamente più frequente ») del suo tempo: il suo relativo isolamento nel villaggio parla chiaro. Agli occhi dei compaesani Menocchio era un uomo almeno in parte diverso dagli altri. Ma questa singolarità aveva limiti ben precisi. Dalla cultura del proprio tempo e della propria classe non si esce, se non per entrare nel delirio e nell'assenza di comunicazione. Come la lingua, la cultura offre all'individuo un orizzonte di possibilità latenti – una gabbia flessibile e invisibile entro cui esercitare la propria libertà condizionata. Con rara chiarezza e lucidità Menocchio articolò il linguaggio che era storicamente a sua disposizione. Per questo nelle sue confessioni è possibile rintracciare in forma particolarmente netta, quasi esasperata, una serie di elementi convergenti che in una documentazione analoga, contemporanea o di poco posteriore, appaiono dispersi o appena accennati. Alcuni sondaggi confermano l'esistenza di tratti riconducibili a una

cultura contadina comune. In conclusione, anche un caso limite (e Menocchio lo è certamente) può rivelarsi rappresentativo. Sia negativamente – perché aiuta a precisare che cosa si debba intendere, in una situazione data, per « statisticamente più frequente ». Sia positivamente – perché consente di circoscrivere le possibilità latenti di qualcosa (la cultura popolare) che ci è noto soltanto attraverso documenti frammentari e deformati provenienti quasi tutti dagli « archivi della repressione ».

Con questo, non si vuole certo contrapporre indagini qualitative e quantitative. Semplicemente, si vuol sottolineare che, per quanto riguarda la storia delle classi subalterne, il rigore esibito dalle seconde non può fare a meno (se si vuole, non può *ancora* fare a meno) del famigerato impressionismo delle prime. La battuta di E.P. Thompson sul « grossolano impressionismo iterativo del computer, che ripete *ad nauseam* un singolo elemento ricorrente, trascurando tutti i dati documentari per i quali non è stato programmato » è letteralmente vera, nel senso che il computer, com'è ovvio, non pensa ma esegue. D'altra parte, solo una serie di indagini particolarmente approfondite può consentire l'elaborazione di un programma articolato da sottoporre al computer.

Facciamo un esempio concreto. Negli ultimi anni sono state compiute varie ricerche quantitative sulla produzione libraria francese del '700 e la sua diffusione, nate dal proposito giustissimo di allargare il quadro della tradizionale storia delle idee attraverso il censimento di una gran massa di titoli (quasi quarantacinquemila) finora sistematicamente ignorati dagli studiosi. Solo in questo modo – si è detto – potremo valutare l'incidenza dell'elemento inerte, statico della produzione libraria, e nello stesso tempo intendere il significato di rottura delle opere veramente innovatrici. A questa impostazione uno studioso italiano, F. Diaz, ha obiettato che, da un lato, essa rischia quasi sempre di scoprire faticosamente l'ovvio, dall'altro, di soffermarsi su ciò che è storicamente fuorviante – esemplificando con una battuta: i contadini francesi della fine del '700 non assaltavano certo i castelli dei nobili perché avevano letto *L'Ange conducteur*, ma perché le « nuove idee

più o meno implicite nelle notizie giunte da Parigi» si erano incontrate con «interessi e ... vecchi rancori». È chiaro che questa seconda obiezione (l'altra è ben più fondata) nega di fatto l'esistenza di una cultura popolare, nonché l'utilità delle indagini sulle idee e le credenze delle classi subalterne, riproponendo la vecchia storia delle idee, di tipo esclusivamente verticistico. In realtà la critica da muovere alle ricerche quantitative di storia delle idee è un'altra: non di essere troppo poco verticistiche, ma di esserlo ancora troppo. Esse partono dal presupposto che non solo i testi, ma addirittura i titoli forniscano un'indicazione inequivoca. Ora, questo diventa probabilmente sempre meno vero quanto più il livello sociale dei lettori si abbassa. Gli almanacchi, i cantari, i libri di pietà, le vite dei santi, tutto il vario opuscolame che costituiva la massa della produzione libraria, ci appaiono oggi statici, inerti, sempre uguali a se stessi: ma come venivano letti dal pubblico di allora? In che misura la cultura prevalentemente orale di quei lettori interferiva nella fruizione del testo, modificandolo, riplasmandolo fino magari a snaturarlo? Gli accenni di Menocchio alle sue letture ci danno un esempio lampante di questo rapporto col testo, diversissimo da quello dei lettori colti di oggi. Essi ci consentono finalmente di misurare lo scarto, giustamente ipotizzato dalla Bollème, tra i testi della letteratura «popolare» e il modo in cui venivano letti da contadini e artigiani. Certo, nel caso di Menocchio questo scarto appare profondissimo, verosimilmente non comune. Ma ancora una volta, è proprio questa singolarità a fornire indicazioni preziose per ricerche ulteriori. Nel caso della storia quantitativa delle idee, per esempio, soltanto la consapevolezza della variabilità, storica e sociale, della figura del lettore potrà porre davvero le premesse di una storia delle idee anche *qualitativamente* diversa.

Lo scarto tra i testi letti da Menocchio e il modo in cui egli li assimilò e li riferì agli inquisitori indica che le sue

posizioni non sono affatto riducibili o riconducibili a questo o quel libro. Da un lato, esse risalgono a una tradizione orale verosimilmente antichissima. Dall'altro, richiamano una serie di motivi elaborati dai gruppi ereticali di formazione umanistica: tolleranza, tendenziale riduzione della religione a moralità e così via. Si tratta di una dicotomia solo apparente, che rinvia in realtà a una cultura unitaria entro cui non è possibile operare tagli netti. Anche se Menocchio entrò in contatto, in maniera più o meno mediata, con ambienti dotti, le sue affermazioni in difesa della tolleranza religiosa, il suo desiderio di un rinnovamento radicale della società hanno un timbro originale, e non appaiono il risultato di influssi esterni subiti passivamente. Le radici di quelle affermazioni e di quei desideri affondavano lontano, in uno strato oscuro, quasi indecifrabile di remote tradizioni contadine.

A questo punto ci si potrebbe chiedere se ciò che emerge dai discorsi di Menocchio non sia una « mentalità » più che una « cultura ». Nonostante le apparenze, non si tratta di una distinzione di lana caprina. Ciò che ha caratterizzato gli studi di storia della mentalità è stata l'insistenza sugli elementi inerti, oscuri, inconsapevoli di una determinata visione del mondo. Le sopravvivenze, gli arcaismi, l'affettività, l'irrazionale: tutto ciò delimita il campo specifico della storia della mentalità, distinguendola abbastanza nettamente da discipline parallele e ormai consolidate come la storia delle idee o la storia della cultura (che però per alcuni studiosi ingloba di fatto entrambe le precedenti). Ricondurre il caso di Menocchio nell'ambito esclusivo della storia della mentalità significherebbe quindi mettere in secondo piano la fortissima componente razionale (non necessariamente identificabile con la nostra razionalità) della sua visione del mondo. Ma l'argomento decisivo è un altro: la connotazione decisamente interclassista della storia della mentalità. Essa studia, com'è stato detto, ciò che hanno in comune « Cesare e l'ultimo soldato delle sue legioni, san Luigi e il contadino che coltivava le sue terre, Cristoforo Colombo e il marinaio delle sue caravelle ». In questo senso l'aggettivo « collettiva » aggiunto a « mentalità » è il più delle volte pleonastico. Ora, non si vuole negare la legittimità

di indagini di questo tipo: ma il rischio di arrivare a estrapolazioni indebite è molto elevato. Perfino uno dei più grandi storici di questo secolo, Lucien Febvre, è caduto in una trappola del genere. In un libro sbagliato ma affascinante egli cercò di risalire dall'indagine su un individuo, sia pure eccezionale come Rabelais, alla ricognizione delle coordinate mentali di un'intera età. Finché si tratta di dimostrare l'inesistenza di un presunto « ateismo » di Rabelais, tutto va bene. Ma quando ci si spinge sul terreno della « mentalità (o psicologia) collettiva », sostenendo che la religione esercitava sugli « uomini del '500 » un influsso insieme capillare e schiacciante, a cui era impossibile sottrarsi, come non poté sottrarvisi Rabelais – allora l'argomentazione diventa inaccettabile. Chi erano quei non meglio identificati « uomini del '500 »? Umanisti, mercanti, artigiani, contadini? Grazie alla nozione interclassista di « mentalità collettiva », i risultati di un'indagine condotta sul sottilissimo strato della società francese composto da individui colti vengono tacitamente estesi, fino ad abbracciare senza residui un intero secolo. Ma al di là delle teorizzazioni sulla mentalità collettiva riappare la tradizionale storia delle idee. I contadini, e cioè la stragrande maggioranza della popolazione di allora, si affacciano nel libro di Febvre solo per essere sbrigativamente liquidati come una « massa ... semiselvaggia, in preda alle superstizioni »; mentre l'affermazione secondo cui a quel tempo era impossibile formulare una posizione irreligiosa criticamente conseguente si traduce in quella – abbastanza scontata – che il '600 non era il '500 e che Descartes non era contemporaneo di Rabelais.

Nonostante questi limiti, il modo in cui Febvre è riuscito a dipanare i molteplici fili che legano un individuo a un ambiente, a una società storicamente determinati, rimane esemplare. Gli strumenti con cui egli ha analizzato la religione di Rabelais possono servire anche ad analizzare la religione, così diversa, di Menocchio. Tuttavia a questo punto si sarà capito perché al termine « mentalità collettiva » sia preferibile quello, a sua volta ben poco soddisfacente, di « cultura popolare ». Il classismo generico è pur sempre un grosso passo avanti rispetto all'interclassismo.

Con ciò non si vuole affatto affermare l'esistenza di una



cultura omogenea comune sia ai contadini sia agli artigiani delle città (per non parlare dei gruppi marginali, come i vagabondi) dell'Europa preindustriale. Semplicemente, si vuol delimitare un ambito di ricerca, all'interno del quale bisognerà condurre analisi particolareggiate analoghe a questa. Solo in tal modo sarà possibile eventualmente estendere le conclusioni raggiunte qui.

## 9

Due grandi eventi storici resero possibile un caso come quello di Menocchio: l'invenzione della stampa e la Riforma. La stampa gli diede la possibilità di porre a confronto i libri con la tradizione orale in cui era cresciuto, e le parole per sciogliere il groppo di idee e di fantasie che avvertiva dentro di sé. La Riforma gli diede l'audacia di comunicare ciò che sentiva al prete del villaggio, ai compaesani, agli inquisitori – anche se non poté, come avrebbe voluto, dirlo in faccia al papa, ai cardinali, ai principi. Le gigantesche fratture determinate dalla fine del monopolio dei dotti sulla cultura scritta e del monopolio dei chierici sulle questioni religiose avevano creato una situazione nuova e potenzialmente esplosiva. Ma la convergenza tra le aspirazioni di una parte dell'alta cultura e quelle della cultura popolare era già stata battuta in maniera definitiva più di mezzo secolo prima del processo di Menocchio – allorché Lutero aveva condannato ferocemente i contadini in rivolta e le loro rivendicazioni. A quell'ideale, ormai, s'ispiravano soltanto esigue minoranze di perseguitati come gli anabattisti. Con la Controriforma (e, parallelamente, con il consolidarsi delle Chiese protestanti) era cominciata un'età contrassegnata dall'irrigidimento gerarchico, dall'indottrinamento paternalistico delle masse, dalla cancellazione della cultura popolare, dall'emarginazione più o meno violenta delle minoranze e dei gruppi dissidenti. E anche Menocchio finì bruciato.

Abbiamo detto che è impossibile operare tagli netti all'interno della cultura di Menocchio. Solo il senno di poi consente di isolare quei temi, già allora convergenti con le tendenze di una parte dell'alta cultura del '500, che sono diventati patrimonio della cultura « progressiva » dei secoli seguenti: l'aspirazione a un rinnovamento radicale della società, la corrosione dall'interno della religione, la tolleranza. Grazie a tutto ciò Menocchio s'inserisce in una sottile, contorta, ma ben netta linea di sviluppo che arriva fino a noi: è, possiamo dire, un nostro antenato. Ma Menocchio è anche il frammento sperduto, giuntoci casualmente, di un mondo oscuro, opaco, che solo con un gesto arbitrario possiamo ricondurre alla nostra storia. Quella cultura è stata distrutta. Rispettare in essa il residuo d'indecifrabilità che resiste a ogni analisi non significa cedere al fascino idiota dell'esotico e dell'incomprensibile. Significa semplicemente prendere atto di una mutilazione storica di cui in un certo senso noi stessi siamo vittime. « Nulla di ciò che si è verificato va perduto per la storia » ricordava Walter Benjamin. Ma « solo all'umanità redenta tocca interamente il suo passato ». Redenta, cioè liberata.