

Il popolo che abbiamo perduto.

Note sul concetto di cultura popolare tra storia e antropologia

FRANCESCO BENIGNO

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 improvvisi, 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» (Ginzburg 1980a, p. I). 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, oggetto di interesse solo per archeologi culturali, curiosi collezionisti di idee fuori moda o nostalgici di un mondo perduto: interesse paragonabile in certo senso a quello che essa ha per lungo tempo suscitato nella tradizione intellettuale occidentale.

Allentatesi le passioni di una volta, si può allora forse provare a interrogarsi su un concetto che, a cavallo tra indagine storica e

ricerca demologica ha – nel secondo dopoguerra e almeno fino agli anni ottanta – influenzato l'orientamento degli studi storici, con risultati che allo sguardo odierno appaiono alquanto discutibili. In alcuni casi dal credo nel valore operativo della nozione di cultura popolare sono derivati lasciti intellettuali influenti e assai persistenti, che, in assenza di una vera discussione, galleggiano in un universo culturale senza tempo, e vengono talora inavvertitamente assunti come se fossero operativi. In altri casi, però, alcuni degli studiosi, soprattutto etnologi, che hanno lavorato sulle tradizioni folkloriche, sono recentemente tornati ad interrogarsi sulle radici di quella fascinazione per ciò che potremmo chiamare «il popolo che abbiamo perduto». Le loro riflessioni, anche di taglio autobiografico¹, meritano di essere riprese: esse forniscono infatti talune chiavi di lettura di grande interesse sull'ascesa, il declino e poi la sparizione di una tematica a lungo decisiva.

1. *La vulgata storiografica della cultura popolare*

Tra la seconda metà degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta del Novecento alcuni saggi e libri di storici autorevoli propongono, al culmine di un ventennio di ricerche che hanno interessato l'intera storiografia europea, il tema della cultura popolare di antico regime come un terreno oramai acquisito di conoscenza e anzi quasi come un nuovo canone interpretativo. Si pensi per il medioevo ai lavori di Jacques Le Goff², che ha definito per tempo come «un filo conduttore» la contrapposizione tra «cultura dei dotti» e «cultura popolare», a quelli del suo allievo Jean-Claude Schmitt³, al lavoro del più noto studioso sovietico di mentalità collettiva, Aron J. (Gurevič 1981); e per l'età moderna, alla succitata sintesi di Peter Burke, a quella di Robert Muchembled, parallela alla prima anche se dedicata esclusivamente alla Francia (Muchembled 1991), alle ricerche di Piero Camporesi (Camporesi 1981) e al lavoro di Yves Marie Bercé sul nesso tra festa e rivolta (Bercé 1976): pur nella diversità di prospettive, questi testi convergono su alcune nozioni comuni, che in quel torno di anni (ed in seguito per un tempo assai breve) hanno definito tra gli storici il concetto standard di cultura popolare.

Al centro della riflessione è un tessuto di costumi e credenze *populaires* ritenuto sostanzialmente autonomo e distinto dalla cultura dei *savants*, un tessuto diffuso su scala continentale che si suppone radicato in un sostrato culturale antichissimo, prospero nel medioevo e rimasto sostanzialmente integro nella primissima età moderna. Questo tessuto è denominato cultura popolare o anche, talvolta, cultura folklori-

ca. Descritta come nata da tradizioni remote, fondata su riti di passaggio e su credenze di stampo mitico, essa è in sostanza una cultura del tutto o prevalentemente orale, di stampo naturalistico e magico, prodotta da un mondo insicuro e dominato dalla malattia e dalla morte. Definendosi essenzialmente in contrapposizione alla cultura letteraria e libresca, patrimonio delle élite, la cultura popolare trova i suoi contorni attraverso un esercizio negativo, che conduce a disegnarla come una sorta di residuo, in sostanza coincidente con tutto ciò che non può essere ricondotto alla cultura dei dotti, dei ricchi, dei potenti. Circoscrivendo l'oggetto del suo libro, ad esempio, Peter Burke ne identifica i tratti con quel che comunemente si definisce folklore, vale a dire un insieme composito di oggetti, credenze e riti: «canti e racconti popolari, immagini votive e cassepanche nuziali decorate, 'misteri' e farse, testi di ballate e libretti popolari, ma soprattutto feste, come quelle dei santi o le grandi festività stagionali come Natale Capodanno Carnevale Maggio e Solstizio d'Estate» (Burke 1980, p. 27; vedi anche Burke 1986). E tuttavia questo universo residuale, i cui contorni sono definiti dalla progressiva, contrastata, ma alla fine inarrestabile violenza conquistatrice della cultura «alta», nobiliare o borghese, è allo stesso tempo ambiguamente concepito come il relitto scomposto di un'unità culturale risaliente, un universo di credenze antichissime sparse nella notte dei tempi e di cui resterebbero solo frammenti.

Le due prospettive, che oggi potrebbero apparire contraddittorie, non erano pensate come tali allora, in un clima intellettuale dominato dall'idea della contrapposizione culturale tra mondo popolare e mondo delle élite delineata dalla straordinaria e assai

suggestiva lettura di Michail Bachtin con il suo libro su Rabelais del 1965, tradotto in francese nel 1970 (Bachtin 1970)⁴. Grazie a Bachtin la tradizionale tensione etica della storia sociale – quell'imperativo morale di scrivere una storia dal basso volta a ridar voce pubblica a coloro che non l'avevano avuta – sembrava aver trovato finalmente una possibilità di analisi delle forme intellettuali associate alle classi subalterne (Momigliano 1977), e per questa via procedere a una rilettura dell'intero antico regime, rispondendo – per così dire – alla famosa sollecitazione brechtiana di fare la storia non solo di Alessandro Magno, ma anche del suo cuoco. Bachtin, infatti, articolava in quel testo una contrapposizione tra mondo carnale e universo spirituale, il primo inteso come naturale, spontaneo, istintivo ridanciano e il secondo come artificiale, razionale, represso, serio. La tesi bachtiniana della lotta fra due diverse concezioni della vita e del corpo, espressa dalla contrapposizione tra due opposti canoni culturali (quello classicista e quello del realismo grottesco) sfociava nella tipizzazione di un corpo popolare collettivo e solidale da una parte e dell'individuo borghese isolato ed egoista dall'altro.

La teorizzazione di una cultura popolare relativamente autonoma serviva a enfatizzarne le capacità di resistenza e di opposizione, anche se certo inscritte nel generale schema del trionfo della modernizzazione borghese. Tentando una sintesi dei risultati della nuova storia sociale che indagava con Natalie Zemon Davis l'universo degli artigiani e dei contadini francesi del Cinquecento (Zemon Davis 1974; 1975) e con Christopher Hill il potenziale eversivo delle classi popolari inglesi del Seicento (Hill 1972), Muchembled forniva a questa pro-

spettiva una vulgata estremamente radicale e alquanto schematica: una rivoluzione culturale avrebbe nell'arco dei quattro secoli che separano il XV dal XIX, svalutato, represso e poi soffocato la visione del mondo propria delle classi popolari, la cui essenza consisteva in un sistema di credenze, riti e tabù volti a conciliare un universo ostile dominato dalla morte, dalla malattia e da forze soprannaturali malefiche⁵. Nel seicento e nel settecento questa opera di distruzione della cultura popolare orchestrata dalle classi dirigenti avrebbe assunto una portata sistematica, comportando una prolungata repressione non solo dei residui «pagani» nella religiosità popolare attraverso la caccia alle streghe⁶ ma anche il disciplinamento dei costumi privati e sessuali⁷, nonché la normalizzazione o abolizione delle festività e dei rituali contadini. In pratica, una lunga guerra vittoriosa della chiesa controriformista e dello stato assolutista sulla cultura popolare veniva declinata come affermazione della città sulla campagna, della ragione e della scienza sulla magia e sulla superstizione, dell'educazione borghese sulla scostumatezza plebea.

Questo schema dicotomico e semplificato, descritto suggestivamente come il trionfo della Quaresima sul Carnevale⁸ (prendendo spunto dal celeberrimo quadro di Peter Brueghel il vecchio del 1559, *La contesa di Carnevale e Quaresima*), offriva della cosiddetta cultura popolare un'immagine assai peculiare: essa veniva infatti rappresentata come portatrice di una capacità sovversiva di inversione dei ruoli e di contestazione delle gerarchie, una sorta di coscienza di classe in potenza che avrebbe trovato nei rituali le modalità, i tempi e il contesto valoriale necessario per esprimersi⁹. Questa idea del rituale come portatore

di valori antagonistici ha indotto a leggere, specie a seguito delle suggestioni proposte dalla contestazione giovanile e studentesca del '68¹⁰, la rivolta popolare d'antico regime come festa-rivolta¹¹ e i tumulti come una forma, sia pure eccezionale, di rito popolare (Burke 1980, p. 198). Il rovesciamento carnascialesco dei ruoli¹², l'inversione dei rituali tradizionali, il mondo alla rovescia proprio di quell'unico giorno in cui è lecito impazzire, diviene così il serbatoio della protesta repressa che attende l'occasione per esprimersi: per alcuni storici promessa di un più vasto e duraturo ribaltamento dell'ordine sociale mentre per altri, come per Yves-Marie Bercé, polo di una dialettica fisiologica dell'antico regime (e non solo), valvola di sfogo senza intenti sovversivi e anzi con funzione restauratrice delle tensioni tra dominanti e dominati.

Nelle pagine di Bercé il legame postulato tra festa e rivolta diviene una vera e propria reinterpretazione dell'insurrezione popolare d'antico regime. La prima parte della sua lettura è in linea con le argomentazioni di Burke e Muchembled: la comunità contadina, aggredita nella sua cultura profonda dal sacro fuoco giansenista e da una non meno zelante modernità statale, resiste alla censura sulle feste e soprattutto sui balli: «il sedicesimo secolo è stato il momento di una rottura tra una pratica collettiva esuberante, insieme tradizionale e indisciplinata, e d'altra parte una religione della gente istruita, che si voleva purificata da ogni escrescenza idolatriva, che pretende ritornare all'essenza di una mitica chiesa primitiva. La pratica comune fu allora chiamata pagana...». In altre parole, mentre nel medioevo la chiesa affianca e sostiene la cultura popolare, con la Riforma e la Controriforma la vitalità della cultura delle

classi subalterne si impoverisce, soprattutto in ragione della perdita dei rituali che impersonavano, teatralizzandola, la morale comunitaria, con la conseguenza che il pubblico, prima protagonista attivo, viene ora ridotto al ruolo di semplice spettatore (Camporesi 1991, p. 61).

L'attacco alle feste paesane e il tentativo di rimpiazzarle con riti più intimi e raccolti, di stampo individualistico, incontra tuttavia la resistenza popolare che si manifesta proprio nelle feste contestate, nella forma di gioco. L'apparizione di scene comiche o caricaturali nei momenti di festa agli inizi di una rivolta, e l'uso frequente del travestimento, sono il segnale — osserva Bercé — che la rivolta è spesso concepita come gioco, una temporanea e legittima assenza di autorità cui manca qualunque intenzione autenticamente sovversiva¹³. Il presunto aggressore della comunità, sia esso un censore di feste o un collettore di nuovi balzelli, è deriso prima ancora di essere attaccato, in un rituale festivo che consente di esprimere le tensioni sociali: la rivolta-festa consente così il ripristino dell'ordine antico e sfocia in una festa bacchica che suggella l'espulsione/cacciata/morte del nemico comunitario (Bercé 1976, p. 55).

Convergenti nella tesi generale di una progressiva dispersione e frantumazione della cultura popolare a seguito dell'attacco portatole prima dalle chiese riformate e dalla chiesa controriformista e poi dallo stato assoluto, questi testi, che per così dire «fissano» all'inizio degli anni '80 l'opinione prevalente degli storici sulla cultura popolare, hanno diversi referenti teorici. Nel caso di Muchembled la categoria dominante è quella di acculturazione, usata originariamente per definire i processi di trasformazione culturale nei paesi colo-

niali e popolarizzata da Alphonse Dupront (cfr. Wachtel 1974; Dupront 1966). Nel caso di Burke, viceversa, si tratta della contrapposizione, usata dall'etnologo Robert Redfield, tra *little tradition* e *great tradition* (Redfield 1976). Due differenti tradizioni culturali dunque sarebbero coesistite nell'Europa preindustriale, due tradizioni cui corrispondevano da una parte la gente comune e dall'altra l'élite. I loro rapporti non erano tuttavia simmetrici: «Mentre l'élite, infatti, partecipava della piccola tradizione, la gente comune, invece, non partecipava alla grande tradizione» (Burke 1980, p. 31)¹⁴.

2. Mille Menocchio

La cultura storiografica italiana prendeva parte a questo momento storiografico con accenti e motivi suoi propri. All'indomani della guerra, Carlo Levi aveva proposto col celebre romanzo *Cristo si è fermato ad Eboli* (1945) insieme una visione del mondo contadino meridionale in chiave di irriducibile alterità ed una proposta espressiva realista che, letta in chiave di testimonianza, veicolasse la necessaria solidarietà verso un mondo di vinti che irrompeva fragorosamente nella storia¹⁵. Al culto fascista delle tradizioni popolari (sostenuto a partire dagli anni Trenta da riviste di folklore che come *Lares* e *Il folklore italiano* [cfr. Cipriani 1979]), si veniva sostituendo una nuova e diversa attenzione per i ceti subalterni, che si volevano ora non meri oggetti ma soggetti di cultura¹⁶. Il tema poi diveniva di gran momento sulla base delle suggestioni contenute nelle gramsciane *Osservazioni sul folklore*, pubblicate nel 1950 in *Letteratura e*

vita nazionale e di cui si faceva originale interprete Ernesto de Martino¹⁷. Ne deriverà un dibattito breve e intenso, tutto interno alla sinistra socialista e comunista (una parte importante degli articoli apparirà sulla rivista «Società») incentrato su come fuoriuscire dal mito romantico della cultura popolare, su come attingere a quello che allora si chiamava «folklore progressivo», e su come ripensarne la natura nei termini (almeno in potenza) di coscienza di classe¹⁸. Al cuore di questo dibattito stava l'ambivalenza di una posizione politico-culturale che da una parte intendeva valorizzare la capacità di espressione autonoma delle «classi strumentali» e dall'altra mettere in guardia contro gli elementi retrogradi e oppressivi che (si pensi al legame tra religiosità popolare e orientamenti politici) di quella cultura erano considerati parte integrante. Con l'eccezione di alcune voci critiche¹⁹, si trattava di una disputa tutta interna al marxismo italiano, con forti connotazioni ideologiche e filosofiche oltreché naturalmente politiche: essa coinvolgeva fortemente gli etnologi e gli studiosi di tradizioni popolari (oltre a de Martino, Alberto M. Cirese, Rocco Scotellaro, Gianni Bosio e altri), molto meno gli storici, che ne saranno influenzati solo marginalmente e in certo senso retrospettivamente²⁰.

E tuttavia l'opera del più importante e noto storico italiano della sua generazione, Carlo Ginzburg, ne reca significative tracce. Come egli stesso racconta, in un affascinante saggio di taglio autobiografico recentemente riedito (Ginzburg 1993)²¹, all'inizio della ricerca la sua ipotesi di partenza era che la stregoneria potesse essere vista come una forma, sia pure rozza ed elementare, di lotta di classe. Questa prima ipotesi slitterà in seguito su un piano di confronto

intellettuale, trasformandosi nel contrasto tra due opposte culture. Nel *Postscriptum* (1972) del suo primo libro, *I Benandanti* (1966) Ginzburg spiega come l'interesse che lo spingeva a queste ricerche si fosse venuto precisando «attraverso la lettura delle note di Gramsci sul folklore e la storia delle classi subalterne, nonché delle ricerche di Bloch sulla mentalità medievale» (Ginzburg 1972b, p. XVII) e come l'oggetto polemico delle sue tesi fosse il concetto di mentalità collettiva, accusato non solo di genericità ma anche di interclassismo, al posto del quale va affermata, ribadisce, l'esistenza di due culture contrastanti, reciprocamente autonome, in comunicazione circolare ma anche in conflitto.

Gli archivi friulani dell'inquisizione consentono per Ginzburg l'accesso alle voci perdute dei contadini che «ci giungono direttamente, senza schermi, non affidate, come troppe volte avviene, a testimonianze frammentarie e indirette»; di più, essi rivelano che «lo scarto esistente tra l'immagine proposta dai giudici negli interrogatori e quella fornita dagli accusati permette di attingere uno strato di credenze genuinamente popolari, poi deformato, cancellato dal sovrapporsi dello schema colto» (Ibidem, pp. VII-VIII)²². In questa prospettiva un'importanza decisiva ha ora l'affermarsi dello strutturalismo, e la fiducia – diffusa da opere come quella di Vladimir Propp sulle fiabe russe (Propp 1966), sull'efficacia di un metodo combinatorio strutturale, una soluzione impersonale e destoricizzata che ridona forza all'aspirazione della storia sociale di attingere a motivi oggettivi, se non proprio a vere leggi della storia.

Se *I Benandanti* racconta la storia di un nucleo di credenze popolari che a poco a poco, a seguito della pressione inquisito-

riale, vennero via via deformate e assimilate alla stregoneria²³, il saggio di sintesi su *Folklore, magia e religione* apparso nella *Storia d'Italia* Einaudi (Ginzburg 1972a), coevo al succitato *Postscriptum*, si apre ad una valutazione generale di quella che viene anche chiamata cultura folklorica, una cultura descritta come radicata due volte: la prima attraverso lo snaturamento dei culti agrari popolari, trasformati in culti demoniaci e stregoneschi (mediante interrogatori e tortura la cultura del sabba verrebbe così a sovrainporsi ad uno strato molto più antico di credenze contadine imperniate su culti di fertilità) la seconda attraverso una duratura repressione. Ma la prospettiva si allarga ora ad inglobare, via Bachtin, i grandi miti popolari analizzati da Giuseppe Cocchiara e da Piero Camporesi, come *Il paese di Cuccagna* e *Il mondo alla rovescia*²⁴, «grandiose fantasticherie» le cui tracce sarebbero rimaste ben visibili nella cultura del sabba. Soprattutto, l'impronta di Bachtin è evidente nella conclusione attualizzante in cui s'ipotizza che la spinta carnascalesca alla liberazione, la quale non può esprimersi né attraverso una chiesa tendente alla desacralizzazione né attraverso il «carnevesco coatto, il carnevesco spurio controllato dai detentori del potere (quello del pubblico delle partite di calcio, per intendersi)», finisce per alimentare nuove forme di espressione popolare, nell'arte o magari nella politica, come nel caso del Maggio francese (Ginzburg 1972a, p. 676).

Allo stesso modo, pochi anni dopo, nell'introduzione al celebre *Formaggio e i vermi*, Ginzburg definiva questa sua nuova ricerca come lo studio di un frammento di quella che, dopo Gramsci, si è soliti chiamare cultura delle classi subalterne. Al centro della scena è ora l'oscura figura di un mu-

gnaio friulano, Domenico Scandella detto Menocchio, sottoposto due volte (1585, 1599) a processo inquisitoriale, e infine condannato a morte a causa delle sue idee eterodosse. Si tratta, osserva Ginzburg, di un frammento giuntoci causalmente, i resti di una cultura distrutta da un'operazione di mutilazione di portata storica: «Anche se Menocchio entrò in contatto, in maniera più o meno mediata, con ambienti dotti, le sue affermazioni indifesa della libertà 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 queste affermazioni e di questi desideri affondavano lontano, in uno strato oscuro, quasi indecifrabile di remote tradizioni contadine» (Ginzburg 1976, p. 22).

Mentre utilizza, sia pure ambigualmente, la nozione ciresiana di «dislivelli di cultura»²⁵, Ginzburg riprende nuovamente la polemica con la prospettiva della «storia delle mentalità», e in particolare con l'impostazione di Lucien Febvre, accusata di creare un'unità culturale fittizia e indifferenziata²⁶. Ora però, nel tentativo di meglio definire la propria posizione, egli allarga la polemica, indirizzata da una parte contro Robert Mandrou e una visione della cultura popolare come ricezione passiva di temi elaborati dalle classi dirigenti e dall'altra contro la proposta, avanzata nel 1970 da Michel De Certeau (insieme a Dominique Julia e a Jacques Revel, nel saggio intitolato significativamente *La beauté du mort* [De Certeau, Julia, Revel 1970]) di considerare la creazione della cultura popolare come un prodotto della falsa coscienza borghese, un orizzonte mitico di originaria e incontaminata purezza inventato per esorcizzare la paura delle «classi pericolose», e in fondo

qualcosa che esiste veramente solo nell'atto della sua soppressione²⁷. L'attacco a ciò che Ginzburg definisce «foucaultismo nichilistico», descrivendolo come caratterizzato da irrazionalismo estetizzante, da neopirronismo e da populismo a tinte fosche, non potrebbe essere più duro. La posta in gioco è, infatti, alta: una concezione della cultura popolare capace di salvaguardarne la relativa autonomia; e ciò nell'ottica della ipotesi bachtiniana, definita fruttuosa, di influsso reciproco tra cultura delle classi subalterne e cultura dominante²⁸. Menocchio è presentato dunque come l'esempio eccezionale di una condizione generale: quella di chi si trova stretto tra due culture²⁹.

Le difficoltà di definizione già riscontrate a proposito del concetto di cultura popolare³⁰ si estendono anche alla nozione, non meno accidentata, di religione popolare³¹. Anche in questo caso la soluzione di Ginzburg, alla fine degli anni '70, è coerente: «a un'analisi precisa, l'idea di una "religione popolare" storica ed immobile si rivela insostenibile. Ad essa andrà sostituita quella, più complessa, di una lotta tra religione delle classi egemoni e religione delle classi subalterne, fatta, come ogni lotta, di scontri in campo aperto, di compromessi, di paci forzate, di guerriglie» (Ginzburg 1979, p. 396). Lo stesso sabba, cui Ginzburg dedicherà la sua più ambiziosa opera, *Storia notturna* è definito un compromesso: «nello stereotipo del sabba ho ritenuto di poter riconoscere una «formazione culturale di compromesso», l'ibrido risultato di un conflitto tra cultura folklorica e cultura dotta» (Ginzburg 1989, p. XXV).

La cultura del sabba, nata nell'interazione dialogica tra imputati di stregoneria e inquisitori reca così le tracce di un'antichissima circolazione di miti e riti legati

all'estasi proveniente dalle steppe asiatiche e, insieme, i segni dalla trasposizione e della riformulazione operata dai giudici: «Essi traducevano o, per meglio dire trasponevano in un codice diverso e meno ambiguo, credenze sostanzialmente estranee alla loro cultura», in un modo non troppo dissimile, dal dialogo (nel senso bachtiniano di scontro irrisolto tra voci in conflitto) tra antropologo e nativo.

Questo insieme di tesi hanno suscitato grande attenzione, giudizi favorevoli, ma anche una serie di reazioni critiche piuttosto vigorose. Già nel 1967, in una recensione a *I benandanti* Alberto Tenenti denunciava in quel libro da un canto l'uso di termini generici e vaghi, sì da rendere disincarnato e astratto il processo storico, e dall'altro una scelta di *exempla* documentari tali da confermare immancabilmente le tesi avanzate (Tenenti 1967)³². Ma soprattutto Tenenti contesta la contrapposizione tra la cultura dei giudici inquisitoriali e quella dei supposti stregoni: «per quanto li si veda su banchi opposti, gli inquisitori ed i benandanti fanno parte di un unico vasto mondo di credenze. Ciascuno agisce e si esprime in modo conforme ai propri interessi concreti ed al proprio grado di cultura. Il conflitto che li oppone ha senso soltanto all'interno di coordinate e di credenze comuni, entro l'orizzonte di un patrimonio magico-religioso sufficientemente omogeneo. Non si deve immaginare che degli sparuti nuclei di *sorciers* abbiano la disavventura di comparire dinanzi a dei ferrati dottrinari che non li capiscono» (ibidem, p. 388). Stregoneria e teologia sono, aggiunge, vissute a lungo in simbiosi e hanno lottato per secoli sullo stesso terreno: sicché è un errore credere alla razionalità, omogeneità e compattezza degli schemi demonologici della cultura

ufficiale, e considerarli avulsi dalla demonologia, pratica radicata in ogni strato culturale della società. Quello che si riscontra è invece un fitto scambio di elementi liturgici, diabolici e magari pagani.

Anche la lettura dell'universo culturale di Menocchio come ruotante attorno a un riaffiorante sostrato folklorico suscita critiche: da parte di chi come Paola Zambelli vede nella ripresa del tema della generazione spontanea non il riemergere di una tradizione cosmogonica millenaria ma ben precisi influssi letterari che da autori classici o medievali come Ovidio e Onorio giungono a Menocchio attraverso la mediazione degli ambienti aristotelici eterodossi patavini (Zambelli 1979)³³; o da chi, come Giorgio Spini, scorge nella visione del mondo naturalistica di Menocchio echi di un filone culturale che dall'averroismo conduce, attraverso Pietro Pomponazzi e Gerolamo Cardano, alle tesi dei libertini e a Giulio Cesare Vanini³⁴. Menocchio, del resto, osserva Spini, viaggiava, insegnava l'alfabeto ai bambini, comprava o si faceva prestare libri e si definiva filosofo, astrologo e profeta. Mentre non vi sono prove che credesse in temi tipici della cultura contadina del suo tempo come incantesimi, vagabondaggi delle anime dei morti in terra, madonne miracolose e santi in lotta coi demoni, di certo le sue idee non erano condivise dalla maggioranza dei suoi contemporanei³⁵.

3. *L'irrompere della svolta ermeneutica*

Proprio in quello stesso periodo, l'inizio degli anni '80, in cui, come si è visto, sembra fissarsi una vulgata storiografica im-

perniata sul concetto di cultura popolare, una conferenza tenutasi a Cornell University nel 1982 e i cui atti appaiono nel 1984 (Kaplan 1984) inizia l'opera di decostruzione di una nozione che inizia ad apparire scarsamente meditata e «clouded by conceptual uncertainties». La breve prefazione di Steven Kaplan è una sorta di esposizione dei dubbi che vengono affiorando sul suo valore operativo: formule binarie del tipo alto/basso o cultura orale/cultura scritta permettono una rappresentazione adeguata del mondo di antico regime? È produttivo definire popolari quei repertori di oggetti o testi la cui «appartenenza» popolare è in sostanza predefinita? Non sarebbe meglio spostare l'attenzione dagli oggetti ai modi con cui essi sono percepiti usati e trasformati? Come si può tematizzare il rapporto tra cultura folklorica e cultura di massa? (Ibidem, pp. 1-3).

Se la conclusione di Kaplan (e di molti dei contributi raccolti) denuncia la *elusiveness* di una categoria tanto utilizzata quanto poco approfondita, sarà Stuart Clark, l'anno dopo, sulle pagine di *Past and present* a lanciare, dal punto di vista di una «linguistic view of agency and meaning» quella che può essere considerata una vera e propria requisitoria sull'uso corrente in Francia della nozione di cultura popolare, tacciata di anacronismo e di riduzionismo (Clark 1983; ma vedi anche Clark 1980). Prendendo ad esempio la ricostruzione di Muchembled, e rintracciandone le radici in una certa tradizione delle *Annales* debitrice al Fernand Braudel della *longue durée*, Stuart Clark attacca tutte quelle ricostruzioni delle comunità contadine descritte come vittime di una visione errata del mondo e di pratiche sbagliate ed inefficaci; quelle narrazioni che raccontano cioè il mondo

rurale indipendentemente dal modo con cui lo concepivano e lo vivevano i suoi attori. La domanda che egli pone – se sia legittimo attribuire ad un osservatore esterno, sociologicamente privilegiato, una capacità di comprensione dei modi di vita locali (ad esempio dei rituali) slegata dal significato che gli attori danno a quell'esperienza e invocando un'autorità «higher than discourse» – è naturalmente retorica, segno evidente del cambiamento di prospettiva in atto negli studi storici (Clark 1983, pp. 97-99)³⁶.

Sulla stessa sintonia si muove la critica operata da Jean Wirth alla tesi della acculturazione, tesi che in sostanza presuppone, egli osserva, una credenza implicita nell'esistenza di due diverse strutture mentali, una delle quali definita come primitiva (Wirth 1984). La cosiddetta storia delle mentalità è viziata da questo preconetto che si può far risalire a Lucien Lévy-Bruhl ed è stata poi riadattata dallo studio delle società extraeuropee a quello del passato europeo medievale e della prima età moderna. La teoria della acculturazione, egli argomenta, presuppone una contrapposizione tra una stragrande maggioranza della popolazione, descritta come arretrata, e un'élite colta, disegnata come letterata, dinamica e razionale; l'arretratezza si manifesterebbe nella mancanza d'iniziativa, in una ricorrente difficoltà ad adeguarsi al nuovo, e in un rifugiarsi in pratiche ancestrali resistenti al mutamento sociale. La tesi dell'acculturazione, presuppone perciò che i primitivi esistano e siano tra noi, quasi in attesa di qualcuno che li aiuti ad evolvere e a raggiungere quella agognata razionalità che, osserva, si può identificare più o meno con l'ideologia dello storico.

Un esempio clamoroso delle distorsioni prodotte da questa visione è identificata nel modo con cui Muchembled interpreta i movimenti iconoclasti della prima età moderna, indicandoli come l'inizio della distruzione da parte delle classi dirigenti del tessuto tradizionale della cultura popolare. Il commento di Wirth è che i soggetti del movimento iconoclasta non sono ascrivibili a questo schema. Se le folle che attentano a reliquie e immagini non sono composte da membri delle élite, a sua volta il registro retorico di predicatori largamente popolari, come ad esempio Thomas Conecte o Girolamo Savonarola, è spesso diretto contro i vizi morali delle classi dirigenti; lo schema che ne determina la comprensione (e magari anche la sorte fisica di coloro che lo propugnano) non è perciò quello che oppone cultura libresca e cultura del popolo, ma più realisticamente quello tra ortodossia ad eresia (ibidem, pp. 69-71).

Alle prese di posizioni di Stuart Clark e di Wirth fa seguito l'aspra critica a Ginzburg, ispirata anch'essa dalla svolta linguistica, di Dominick LaCapra, intitolata significativamente *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Twentieth Century Historian* (LaCapra 1985, pp. 45-69). LaCapra considera *Il formaggio e i vermi* uno dei più significativi contributi di un fiorente campo di studi, quello della cultura popolare, ma anche un testo esemplificativo non tanto del cosmo intellettuale di un mugnaio del cinquecento quanto di quello di uno storico del ventesimo secolo, e perciò emblematico delle premesse e dei rischi degli orientamenti storiografici in voga. LaCapra sottolinea la forza del coinvolgimento "bachtiniano" di Ginzburg in una concezione della cultura popolare che, se non del tutto autonoma, è considerata primordiale o fondamen-

tale: Ginzburg presenta infatti la cultura contadina o folklorica come un fenomeno essenzialmente pre-cristiano che i rivolgimenti della Riforma, rompendo la crosta dell'unitarietà del credo cristiano, portano alla luce, consentendo il riemergere di un sostrato di vecchi credi mentre la Contro-riforma, perseguendo il tentativo di restaurare l'unità spezzata, avrebbe teso a portarli alla luce per spazzarli via³⁷. Il radicalismo di Menocchio si spiegherebbe quindi come espressione di un'autonoma corrente di radicalismo contadino, che le sollevazioni della riforma avrebbero aiutato a far emergere ma che sarebbe di molto risaliente.

Si tratta per LaCapra di un gruppo di tesi indimostrate; così, più delle metafore immaginifiche di Menocchio, sono quelle di Ginzburg, argomenta, che vanno spiegate, e capite: come ad esempio l'opposizione metafisica tra cultura orale (viva, gridata, gesticolata) e cultura scritta (atonica, cristallizzata, espressione del potere). Menocchio, infatti, da parte sua leggeva con passione e meditava soprattutto la Bibbia, un libro che non può essere considerato espressione di un sostrato culturale folklorico atavico. La cultura degli strati popolari poi, lungi dall'essere stata compatata ed omogenea, aveva (proprio come la cosiddetta cultura dominante) differenze interne e divisioni profonde. Il materialismo, l'egualitarismo, la tolleranza religiosa e l'utopismo, tutti elementi rintracciabili nella visione del mondo di Menocchio non erano egemoni nemmeno a Montereale, dato che molti suoi compaesani (per non dire del più vasto mondo circostante) avevano idee del tutto diverse.

Di diversa ispirazione, ma altrettanto recisa nel respingere l'ipotesi di una cultura popolare metastorica, è la lunga recensione

che Perry Anderson dedica a *Storia notturna* (Anderson 1991). Per Anderson, che sviluppa una disanima critica del modo con cui Ginzburg reinterpreta i metodi strutturalisti elaborati da Claude Lévi-Strauss e da Vladimir J. Propp, Ginzburg è vittima inconsapevole dell'ipotesi di una mitologia eurasiatica basata sullo sciamanesimo, una tesi popolare nell'emigrazione russa fra le due guerre, e che va considerata una versione orientalizzante della tradizione slavofila³⁸. Ma soprattutto la persistenza di motivi di origine sciamanica non è, osserva Anderson, garanzia di continuità della loro significatività. In diversi contesti culturali, una stessa usanza o credenza, ad es. l'esperienza estatica, subisce un'erosione di significato, una desemantizzazione, mutando ruolo e poi magari acquistando nuovi sensi. Come per le parole, così anche per gli elementi di un mito la vetustà non è di per sé garanzia di significatività e spesso anzi qualche tema culturale sopravvive solo perché ha perduto la sua centralità e la sua banalizzazione gli conferisce una persistenza altrimenti impossibile.

La tenacia di Ginzburg, la sua insistenza, non dipendono per Anderson da ragioni scientifiche ma dai suoi convincimenti di fondo: come egli stesso ammette, un orientamento ideologico è spesso la precondizione del lavoro di uno storico anche se, certo, può poi viziarne i risultati. Ginzburg si riferisce qui a Georges Dumézil, nelle cui opere di mitologia comparata si possono scorgere contatti con tutto un universo culturale proclive al nazismo, e a Mircea Eliade il cui *Mito dell'eterno ritorno* nasce in un clima segnato in Romania dalla sconfitta della *Guardia di ferro*. Ma anche per Ginzburg si può parlare, scrive Anderson, di un'ispirazione ideale originaria, in questo caso di

stampo populista, e peraltro mai ripudiata (Anderson 1991, p. 222)³⁹.

4. *Folklore e antropologia riflessiva*

Nel corso degli anni ottanta il concetto di cultura popolare viene messo radicalmente in discussione anche in campo demologico. Il testo con cui si può datare questo inizio di riflessione critica è in Italia la presa di distanze (1983) di Pietro Clemente dalla concezione bachtiniana del carnevale⁴⁰. Prendendo spunto da un paginone apparso su *Lotta continua*, che tentava un recupero in senso politicamente antagonistico di certi comportamenti giocosi e festivi tipici del carnevale⁴¹, Clemente passa al setaccio quello che va considerato, afferma, come «il più ideologizzato dei cicli festivi» e soprattutto la sua lettura prevalente, dominata dalla visione di Bachtin: «un carnevalesco non falso e neppure vero, come si può forse dire anche di un'opera d'arte e di un romanzo, ma non si usa dire del documento» (Clemente 1983, p. 16). A un carnevale letto attraverso le tesi di Bachtin o di James George Frazer, Clemente contrappone il carnevale degli antropologi, siano essi Arnold Van Gennep o Julio Caro Baroja, valorizzando la loro polemica contro il modello della continuità saturnalia-carnevale e più in generale del survivalismo evoluzionista (la cosiddetta «antropologia vegetale» alla Frazer)⁴². Ricollocato nella tradizione cristiana, piuttosto che in quella pagana, il carnevale appare allora non opposto ma intimamente legato alla Quaresima, non l'incarnazione di uno «spirito» particolare, quasi metafisico, ma un complesso di

atti festivi legati ad una precisa scadenza del calendario.

Lungo questa linea si fa strada lentamente negli studi antropologici, ma anche nel vasto e sfuggente mondo delle ricerche folkloriche, una lenta presa di distanza da un concetto, quello di cultura popolare, il cui uso appare ora sempre più problematico⁴³, mentre si affaccia prepotentemente la penetrazione dell'antropologia interpretativa alla Clifford Geertz e della sua critica a quello che questi chiama il concetto divisionistico di cultura elaborato dall'antropologia e dall'etnologia novecentesche; vale a dire la preferenza per contesti isolati e compatti al loro interno, vere e proprie isole di cultura, cui vanno contrapposti viceversa più realistiche situazioni in cui tutto è variegato, permeabile, incrociato, disperso: un mondo, insomma, più simile a un bazar kuwaitiano che a un club di gentiluomini inglesi (Dei 2002, pp. 25-26)⁴⁴.

A questo si aggiunga una diffusa sensibilità (mediata dal recupero statunitense, via Derrida, del pensiero di Foucault) per il contesto politico di produzione dei saperi. E la conseguente diffidenza per la presunta innocenza con cui antropologi (o storici) e inquisitori costruiscono i propri materiali documentari conferendo ad essi una falsa oggettività⁴⁵. Una marcata venatura critica e riflessiva che, unita ad un'attenzione alla forma retorica e alla natura letteraria della produzione antropologica (o storica) costituiscono tratti propri del clima culturale cosiddetto post-moderno.

Sarà soprattutto Michael Herzfeld a proporre una completa rilettura del tema della cultura popolare, prima con una ricerca di vasta risonanza sul rapporto tra folklore e costruzione dello stato nazionale greco (Herzfeld 1983; 1987) e poi con una

serie di riflessioni volte a riconsiderare la pratica antropologica. In Italia sarà ancora Pietro Clemente ad animare la discussione e più tardi, in una raccolta di testi dedicata agli studi demologici e significativamente intitolata *Oltre il folklore* a tirarne le fila: concludendo che è ormai divenuto difficile, se non impossibile «continuare a ricercare i "soliti oggetti" nei "soliti" luoghi, con i metodi consueti». L'antologia fa il punto su quei temi e quegli scritti che negli anni '80 e '90 hanno visto gradualmente maturare nell'etnologia europea l'abbandono dell'orizzonte demologico tradizionale, disegnato in Italia dalla prospettiva ciresiana e dall'aspirazione a un folklore progressivo.

Il primo tra essi è il rapporto della tradizione folklorica con la coppia concettuale permanenza/variazione. Per Rudolf Schenda contrariamente alla vulgata tradizionale che vuole nella permanenza il tratto tipico di un elemento culturale popolare, è in realtà la sua capacità di adattamento, la sua malleabilità, che ne assicurano la sopravvivenza: con l'esito – solo apparentemente paradossale – che un fatto folklorico esiste nella misura della sua variabilità. L'accento si sposta così dalle «essenze» alle modificazioni, traduzioni, traslazioni: metamorfosi che disegnano un folklore «piegato nel tempo a qualsiasi fine, disponibile per tutte le ideologie e, come una *paysanne perverse*, condotto in città ormai sul punto di trasformarsi in una prostituta» (Schenda 2001, p. 78).

Il secondo tema, proposto da Richard Bauman, è quello del superamento del folklore inteso come materiale astratto e superorganico, regolato da leggi e processi impersonali, e dell'esigenza invece di guardare ad esso contestualmente, in relazione

agli individui e ai fattori culturali e sociali che gli danno forma, significato, esistenza: «Le forme simboliche ed espressive che richiamano folklore vivono in primo luogo nelle azioni delle persone e sono radicate nella loro vita sociale e culturale» (Bauman 2001, p. 99). È questo tra l'altro l'unico terreno nel quale si può recuperare un discorso comune con i metodi e le proposte di quell'area d'indagini detta dei *Cultural studies*, ivi inclusa la storia orale e lo studio dei ceti marginali e subalterni in epoca contemporanea⁴⁶. Com'è stato osservato giustamente, il dibattito sulla cultura popolare si è arenato drammaticamente, dopo gli anni '60, sulle secche della cultura di massa (Dei 2002, p. 18).

Ma sono forse le tesi di Gérard Lenclud sulla tradizione quelle che sovvertono maggiormente la vulgata folklorica per cui la tradizione sarebbe il vecchio che persiste nel nuovo, impersonato dall'oggetto antico che scivola dal passato verso il presente. Compito dell'etnologia consisterebbe allora nel raccogliere gli elementi del passato ancora osservabili nel presente, tempo nel quale essi si definiscono come patrimonio. E tuttavia, per poco che si eserciti la critica, appare evidente che non tutto ciò che viene dal passato è comunemente giudicato parte di una tradizione (ma solo ciò che è ritenuto significativo); una tradizione, in altre parole, è sempre il frutto di una selezione e la si può definire anzi come un deposito culturale selezionato.

Questa prospettiva mette radicalmente in questione il concetto della tradizione come preservazione dalla trasformazione, assenza di cambiamento, processo quasi predestinato alla raccolta e alla conoscenza futura: quasi che gli uomini del presente ricevano passivamente dal passato una



Stampa anonima, Italia

verità in buona sostanza già registrata per poi ripeterla in modo stereotipato. E invece la tradizione, più che essere pensata come un'eredità del passato, va ripensata come un'interpretazione del tempo andato, un punto di vista che gli uomini del presente sviluppano su ciò che li ha preceduti; la tradizione è perciò una retroproiezione, una testimonianza, la retorica di ciò che si presume sia stato e che fornisce al presente una garanzia per ciò che esso è: «La tradizione costituisce una filiazione inversa. Non sono i padri a generare i figli ma sono i figli che generano i propri padri. Non è il passato a produrre il presente ma il presente che modella il suo passato. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità» (Lenclud 2001, p. 131)⁴⁷.

Questo insieme di riflessioni si accompagna più recentemente a talune medita-

zioni di taglio autobiografico sul mestiere di antropologo che colpiscono per la schiettezza con cui sono proposte. Nel rievocare il clima pionieristico degli anni '50 e '60, e il lavoro demologico svolto intorno alla cultura dei mezzadri toscani (forme rituali devozionali, oralità scrittura popolare) Pietro Clemente è tornato di recente sui motivi che spingevano allora a sottrarre i gruppi sociali più moderni, e specialmente gli operai, all'indagine antropologica e a restringere la ricerca «all'arcaico che resisteva e che cercava di rileggere il suo destino, all'epica dei ceti contadini, a un mondo che però veniva travolto e si dileguava» di fronte a una contemporaneità letta come «inautentica, diabolica, consumista, persa, impura». Si trattava, afferma, della subordinazione ad un modello semplificatore che guidava il nesso politica-cultura-società, uno schema per cui la classe operaia era riservata ad una sorta di religione «che poteva solo essere interpretata e liturgizzata dal partito comunista (...). Fummo tutti devoti alla classe operaia, e quindi, chi più chi meno, al Partito che ne officiava il culto, fosse esso riconosciuto come legittimo o fosse considerato illegittimo e blasfemo (c'era chi lottava per un partito più puro)». Se la classe operaia apparteneva alla storia e alla politica essa tuttavia veniva proiettata in una dimensione escatologica: «Per cui se l'operaio amava l'auto, trascurava i figli, voleva più football e meno cultura, non era il vero operaio, ma il riflesso di un'egemonia estranea».

Le conseguenze sull'indagine antropologica, viste dall'oggi, spingono Clemente ad una valutazione autocritica delle proprie ricerche: «Personalmente ho svolto questo lavoro intorno alla cultura dei contadini mezzadri della Toscana, in particolare del

senese, e alle forme rituali e devozionali, alla oralità e alla scrittura popolare. Credo sia stato un lavoro non inutile, critico, filologico e contestuale ed insieme ricco di nuovi approcci antropologici. Ma ho perso di vista i mezzadri che si appassionavano al moderno, che fuggivano dalla terra, che acquistavano auto, trattori, mietitrebbie con cui un singolo fa quel che facevano quaranta persone, congelatori, decespugliatori, che organizzavano feste de l'Unità e sagre della porchetta, del fungo porcino o del "locio", i cui figli e nipoti venivano a studiare all'università e non sapevano nulla della storia dei padri e dei nonni».

In modo non troppo diverso si esprime Fabio Dei rievocando un periodo successivo, quello attorno alla metà degli anni '70: in quel tempo «Si studiavano Gramsci e il de Martino meridionalista, i dislivelli interni di cultura e il manuale di Cirese, il folklore progressivo, l'intellettuale rovesciato, il concetto di cultura, la dimensione antropologica del lavoro». L'attrazione per la cultura popolare non derivava allora solo dalla attrazione per la sua connotazione politica, una putativa coscienza di classe portatrice di valori rivoluzionari contrapposti all'ordine borghese, ma anche dalla ricerca di una verità antropologica pura e autentica, intimamente contraria all'artificialità della cultura di massa e all'invasione dei prodotti dell'industria culturale. Paradossalmente, quindi, l'adesione alla poetica della cultura popolare, impregnata com'era di cultura francofortese, era una scelta «altamente esclusiva ed elitista» e questo malgrado taluni ricercatori, figli di contadini, si fossero ritrovati nella condizione ambigua che oggi viene definita degli "antropologi nativi": «eravamo cresciuti in un tessuto sociale che aveva tentato faticosamente di liberarsi

di questa eredità, sostituendo le mezzine di rame con le taniche di mopen, le fiabe con la televisione, gli scongiuri con gli antibiotici e il finocchio con i lucchetti Yale». Alla questione cruciale del perché della scelta per l'etnografia contadina, a scapito degli studi sul lavoro operaio, però, la risposta è ora diversa: «pensavamo che dietro gli operai non ci fosse una cultura da salvare, ma solo sfruttamento» (Dei 2002, p. 13).

Questo faticoso percorso di liberazione dalle ipoteche di schemi ideologici pervasivi avrebbe potuto essere diversamente (e più velocemente) compiuto se si fosse prestata attenzione alle tesi dello studioso che più ha fatto i conti con l'eredità del primitivismo culturale romantico nella forma in cui era venuto cristallizzandosi tra le due guerre: mi riferisco a Hermann Bausinger e al suo *Volkskultur in der Technischen Welt*: pubblicato nel 1961 il libro è un'indagine sull'idea di «naturalità» della cultura popolare, intesa come polo idealtipico contrapposto a quello, «artificiale», della cultura tecnica, simbolo a sua volta della modernità (Bausinger 2005). La ricostruzione che Bausinger ci offre del processo di «fissazione» della cultura popolare su forme e contenuti pre-moderni – e intimamente, antimoderni – può essere considerato come la critica più penetrante e distruttiva di un'intera tradizione intellettuale, che affondando le sue radici nella cultura romantica, aveva trovato durante il nazismo uno spazio culturale di grande rilievo, a sostegno della visione del mondo di stampo razzista del regime. Bausinger, dalla sua posizione di direttore di quello che era stato, dal 1937 in poi, l'*Institut für deutsche Volkskunde*, riflette criticamente (ed autocriticamente) sull'attrazione delle discipline folkloriche verso le tradizioni superstiti

e sulla interpretazione della cultura popolare come «terreno materno» della cultura nazionale, propugnando invece una nuova attenzione per le culture plebee in trasformazione e per la cultura di massa; un'attenzione che anticipa o prefigura tendenze tipiche dei più recenti *cultural studies*. Per Bausinger occorre, in altre parole, spostare l'ottica dalla rigida focalizzazione su tradizioni ataviche alla descrizione della loro trasformazione nel mondo moderno.

È possibile, schematizzando, riassumere la prospettiva di Bausinger in tre proposizioni apparentemente contro-intuitive, volte tutte e tre a contestare ipotesi di lettura di impianto dualistico. La prima punta a smontare la contrapposizione fra «popolare» e «tecnico», dove popolare sta per il luogo organico e astorico in cui «regnano ancora l'ordine e il costume certo e tradizionale della vita, dove si percepisce ancora un collegamento tra i sentimenti umani e la natura circostante e dove non si strappa il passato dal presente»; mentre il mondo tecnico indica quel luogo organizzato e altamente storico in cui «l'avidità e le ruote stridenti delle macchine intorbidiscono ogni altro pensiero». Il risultato è una duplice problematizzazione del rapporto tra «popolare» e «moderno». Il recupero dell'aspetto storico popolare, è in realtà, in questa prospettiva, una «fossilizzazione di requisiti»⁴⁸, un'immobilizzazione di forme e usanze di cui il moderno ha bisogno per pensare se stesso. L'uomo popolare istintivo e prelogico è funzione della razionalità tecnica da esaltare. Piuttosto che guardare alla tecnica come a una dimensione distruttrice della purezza culturale occorrerebbe studiare, osserva Bausinger, i cambiamenti culturali prodotti dall'assunzione e dalla fruizione della tecnica negli

strati popolari, indagando gli slittamenti di senso, le commistioni tra orizzonte magico-religioso e orizzonte tecnico, anche nei suoi aspetti mitici. Il carnevale, in altre parole, non è separabile e anzi fa tutt'uno con le sue «macchine».

La seconda proposizione è quella che dichiara falsa la contrapposizione tra cultura popolare e moda. La moda, proprio come la cultura popolare, è una creazione, spesso una reinvenzione del passato. Molte consuetudini, considerate salde e ben strutturate, sono solo un prodotto dell'illusione ottica creata dallo sguardo retrospettivo. Nel concetto di tradizione, nel «volgersi al buon tempo antico», è sospeso l'aspetto storico, mentre a ben vedere, il passato è – proprio come il presente – un luogo sedimentato di recuperi e di abbandoni, di riprese e reinvenzioni. Contrastare l'immagine dell'«antico paese» come immagine reale significa ad esempio enfatizzare l'importanza dell'esotico, degli oggetti, dei modi di dire, delle ricette e insomma dell'orizzonte del «molto lontano» nella cultura dei ceti popolari.

Infine, Bausinger invita ad abbandonare una prospettiva che separi i discorsi degli osservatori (il discorso folklorico) dai discorsi degli osservati (i materiali folklorici), parlando a questo proposito di una sorta di «effetto Heisenberg» nelle scienze sociali (ibidem, p. 147, n. 39). La concezione per la quale ciò che è storicamente anteriore costituirebbe l'astorico, vale a dire la natura, è divenuta nel corso dei secoli patrimonio anche dei gruppi sociali meno colti, sicché la cultura degli strati popolari dell'epoca moderna (vale a dire dell'800 e del '900) è indubbiamente determinata anche dallo studio «scientifico» del popolo e della sua cultura.

5. *L'invenzione del popolo*

Queste tesi di Bausinger offrono ancora oggi agli storici, malgrado i quasi cinquant'anni passati dalla loro formulazione, spunti di riflessione di grande attualità: il ripensamento operato da Bausinger stimola infatti non solo una doverosa messa in evidenza degli schemi ideologici e dei preconcetti che hanno a lungo orientato la ricerca sul tema⁴⁹, ma anche una nuova (diversa) attenzione alla molteplicità culturale, alla differenziazione sia «per luoghi» (come evidenzia la proposta di sostituzione del termine "religione popolare" con quello di "religione locale" [Christian 1991]) sia «per segmenti» delle culture; oltre che al loro continuo mescolarsi e innestarsi una sull'altra.

Su questa linea è stato di recente sostenuto che categorie come quella di "superstizione" che hanno avuto una grande importanza nel fondare il concetto di tradizione folklorica (e nella nascita stessa della parola *folk-lore* coniata da William John Thorns nel 1846⁵⁰: prima di allora si usava l'espressione *popular antiquities* [cfr. Brand 1977]) affondano le loro radici nella polemica riformata antipapista critica della tradizione orale cattolica e delle supposte radici pagane dei suoi culti, un terreno di controversia fondamentale (insieme all'antiquaria) nel preservare alla posterità credi e pratiche intimamente disapprovate (Walsham 2008). Erede della polemica anticattolica, il paradigma distorto del *survivalism* – inteso come pagano e papista – ha definito a lungo *relics* (resti, ma anche reliquie) e quindi «superstizioni» quelle nozioni che la Riforma prima e la libera stampa poi hanno teso ad eliminare. Se gli storici sono stati piuttosto restii o quanto-

meno lenti nello scartare queste definizioni è forse perché troppo eredi, è stato notato, della stessa tradizione discorsiva che le ha fondate. Questo ritardo nel riconoscere e nel mettere a nudo il vincolo di ingombranti lessici, e delle loro implicazioni, obbliga così a porre il problema della dipendenza da una tradizione culturale di *costruzione* o *invenzione* del popolo su cui è necessario brevemente soffermarsi.

Come si è già ricordato, già nel 1970 Michel de Certeau, Dominique Julia e Jacques Revel avevano indicato nell'analisi della costituzione del discorso sulla cultura popolare un presupposto ineliminabile dell'avvicinamento al tema. All'origine vi è dunque in Francia quello che essi chiamano un *engouement* per il popolare, soprattutto per il popolare contadino, una sorta di rusticofilia. Il contadino francese, questo *sauvage de l'intérieur*, diviene simbolo delle virtù che meglio si conservano nei luoghi più inaccessibili, nella purezza originaria e incontaminata delle campagne. E tuttavia a questo atteggiamento di attrazione e di idealizzazione si accompagna un bisogno di controllo e di riduzione: come dimostra la famosa inchiesta promossa dall'abate Grégoire nel 1790: *Sur la nécessité et le moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*. L'abolizione dei dialetti è vista infatti da Grégoire come un passaggio necessario per la più generale contrazione dei particolarismi, residui dell'abominevole mondo feudale. Allo stesso modo, il primo volume francese di storia della letteratura popolare, quello di Charles Nisard (*Histoire des livres populaires*, 1854) nasce dalla partecipazione dell'autore alla commissione di censura messa in piedi dalle autorità di polizia dopo il 1848 per reprimere l'agitazione di stampo sin-

dacale e proto-socialista; una sorta di culto castratore, commentano gli autori di *La beauté du mort*, viene così reso ad un popolo che si costituisce come oggetto di scienza.

A sua volta Burke aveva sviluppato nel primo capitolo del suo libro sulla cultura popolare un'attenta disanima del processo che conduce alla fondazione, nella cultura europea tra Sette e Ottocento, della categoria di soggetto-popolo: una tematica famosa è ripensata dallo storico di Cambridge in un modo che avrebbe invero consentito, se sviluppata conseguentemente, una diversa impostazione della tesi centrale dell'opera, quella della presenza nell'Europa di antico regime di una cultura popolare via via minacciata e poi disintegrata dall'emergere della cultura moderna. Scrive infatti Burke che tra Sette e Ottocento il «popolo» e il «folklore» divennero materia di interesse tra gli intellettuali europei (soprattutto a seguito dell'influenza de *La Nouvelle Héloïse* di Rousseau, 1761) e «fu senza dubbio con meraviglia che artigiani e contadini videro le proprie case invase da uomini e donne in abiti e con accento borghese, venuti a chieder loro con insistenza di esibirsi nei propri canti o racconti tradizionali» Burke 1980, p. 8).

Come si sa, è principalmente attraverso il canto e la poesia che la nascente cultura romantica voleva si manifestasse intimamente il sentire del popolo. Nella visione di Herder la poesia aveva nel passato un'efficacia poi perduta, essendo la migliore espressione di quella che sarà poi chiamata la comunità organica, e cioè la sintesi dei valori di popoli chiamati selvaggi (ma da lui invece considerati più morali dei contemporanei); sicché Mosè, Omero e gli autori del Minnesangerano tutti, allo stesso modo, «cantori del popolo». Per i fratelli Grimm,

a loro volta, il carattere orale, diffuso, non autoriale, della tradizione è la migliore garanzia che quest'ultima corrisponda a una creazione collettiva, quella della nazione⁵¹; per Jakob Grimm, in particolare, è normale che un poema nazionale, come ad esempio la saga dei Nibelunghi, sia di autore ignoto, «perché essi appartengono al popolo intero»: è il popolo che crea, *das Volk dichtet*. Era nata così la distinzione basilare tra cultura popolare e cultura dei dotti, tra *Kultur des Volkes* e *Kultur der Gelehrten* (Burke 1980, p. 12). E insieme ad essa l'idea di Achim von Arnim che i canti popolari raccogliessero l'anima di un popolo diviso, quel che il celeberrimo coro dell'Adelchi chiamerà il «volgo disperso che nome non ha».

Burke riassume brillantemente quel torrente di pubblicazioni di poemi, ballate, saghe e fiabe popolari prodotto dall'affermarsi dell'Ossianismo e dedica pagine particolarmente gustose a episodi come quello, emblematico, di Samuel Johnson e James Boswell che si recano nelle lontane isole Ebridi, ad ovest della Scozia, a ricercarvi i costumi primitivi di gente che non parlasse inglese e indossasse il *plaid*, un viaggio raccontato nel famoso *A tour to Hebrides*: giunti ad Anchanasheal Boswell notava che gli abitanti del villaggio «avevano un aspetto scuro e selvaggio del tutto simile a quello degli indiani d'America», mentre a Glenmorison lo stesso atteggiamento dei due viaggiatori produsse sconcerto e forse offesa nell'ospite, il cui orgoglio «apparve alquanto ferito dal fatto che fossimo sorpresi di scoprirlo in possesso di libri» (ibidem, pp. 21-22).

Questo primitivismo culturale⁵², nel quale l'antico, il remoto e il popolare finivano per identificarsi e in certa misura confondersi, era ovviamente anche il

terreno di coltura del nazionalismo romantico: nazionalismo tedesco e spagnolo antifrancese, nazionalismo italiano antiaustriaco, nazionalismo greco antiturco e così via. Perché questo processo di focalizzazione di un concetto astratto come quello di popolo-nazione in strati popolari ritenuti depositari del «cuore» della tradizione nazionale si compisse era necessario però tenere conto di un doppio processo che si veniva affermando, un processo che potremmo chiamare «di immedesimazione e di distanziamento».

L'immedesimazione avveniva essenzialmente attraverso un meccanismo di «avvicinamento» mediante il quale testi antichi, di difficile lettura e sostanzialmente ostici venivano «familiarizzati»: i fratelli Grimm raccolsero le loro fiabe dello Hesse in dialetto e ne fecero un capolavoro della letteratura tedesca, purgando alcuni racconti, omogeneizzandone altri, inserendo espressioni come *es war einmal, c'era una volta*, oppure *Und sie lebten glücklich bis an ihr Ende*, resa in italiano con *e vissero felici e contenti*. Questi aggiustamenti non erano all'epoca considerati propriamente illeciti. Elias Lönnrot, l'inventore dell'epica finlandese Kalevala giustificava così il proprio *modus operandi*: «Infine, quando non vi erano più cantori di rune che potessero confrontarsi con me nella loro conoscenza dei canti, partivo dall'idea di avere anch'io lo stesso diritto, che a mio parere la maggioranza degli altri cantori riservava tranquillamente a se stessa e cioè il diritto ad adattare i canti nel modo che mi sembrava migliore» (ibidem, p. 21). La differenza tra un falso conclamato come l'Ossian di James Macpherson⁵³ e quello della maggioranza di editori di ballate e di poemi antichi, da Percy a Scott ai fratelli Grimm, finiva così per

essere più di grado che di sostanza, un'operazione simile ai restauri di chiese gotiche condotte negli stessi anni e in cui non è più possibile distinguere ciò che è originale da ciò che ha introdotto il restauratore.

Abbellimenti significativi si riscontrano anche in campo musicale, dove la riscoperta della musica popolare antica avveniva con inserti di accordi, aggiunte di accompagnamenti armonici e modificazioni di linee melodiche volte a incontrare il gusto contemporaneo. Insieme alla musica, attraverso un processo di reinvenzione della tradizione, venivano «risuscitate» antiche feste cadute in disuso: come il carnevale di Colonia, nel 1823, quello di Norimberga, nel 1843 e quello di Nizza, poco dopo; l'Eisteddfod, il famoso festival gallese di musica, danza e letteratura, fu fatto rinascere nel tardo settecento nel solco del revival druidico, e formalizzato nel 1819 a Camarthen, mentre i costumi vennero disegnati più tardi, nel corso dell'Ottocento (ibidem, pp. 23-25).

Se attraverso questo processo di «avvicinamento» e di «familiarizzazione» era possibile la costruzione di un'immagine del popolo altamente tipizzata e idealizzata, quella di un essere organico collettivo, coeso, naturale, semplice, illetterato, istintivo, radicato in una tradizione e nella propria terra (Mondon 2007), non meno importante è il processo di «distanziamento» in atto nei confronti delle manifestazioni concrete dell'agire popolare, che l'apertura di quella sorta di spaventoso vaso di Pandora costituito dalla mobilitazione delle folle a seguito della rivoluzione francese aveva rovesciato sull'Europa intera: se già Lessing distingueva tra canti popolari e canti del volgo, per Herder il popolo va identificato in quella *couche* inferiore della società che

include le donne, i fanciulli e i contadini, esseri cioè rimasti ai margini della *civilisation* corruttrice e ben distinti dalla plebaglia (*Pöbel*) della strada, quella *populace* che non canta e non crea, ma grida e distrugge. Il popolo sano della tradizione è dunque distinto dal popolo corrotto e per così dire contaminato dalla *civilisation*.

Questa prospettiva herderiana e roussoiana si ritrova nello storico che, ammiratore di entrambi, ha più di tutti contribuito all'idealizzazione del popolo, e che viene invece trascurato tanto da Burke quanto dagli autori de *La beauté du mort*, vale a dire Jules Michelet: è Michelet che guida il transito dalla concezione del popolo-nazione a quella del popolo portatore della rivoluzione sociale; concezioni entrambe derivate dalla dicotomia tra oppressi e oppressori che il tema della conquista sviluppato da Augustine Thierry (e riproposto in modo diverso da François Guizot) aveva imposto sulla scena culturale europea. In Michelet, herderianamente, gli esclusi, i posti a margine, i semplici, sono i portatori esemplari delle virtù popolari, e non è un caso che sia l'elogio dei contadini ad occupare le pagine del primo capitolo di *Le peuple* (1846) (vedi Michelet 1989).

Mentre il popolo urbano, descritto dalla letteratura romantica e dai *feuilletons*, è vittima incolpevole della degenerazione fisica e talora morale⁵⁴ impostagli da un ambiente e da stili di vita insalubri, i valori e gli esempi da seguire – quelli che meglio esprimo-no l'unità del popolo, (un'unità irriducibile alle differenze e alle gerarchie sociali) – vanno cercati in campagna. Oppure anche tra le donne e i fanciulli, più al riparo dalla fascinazione perversa dei *beaux esprits* borghesi, dai vizi del *cabaret*, dalla tentazione usuraia ed ebraica del denaro come fine. Vi

è in Michelet un ideale di semplicità e di purezza, un'esaltazione della forza e della bellezza dell'anima popolare, rivelato non solo dalla sua diffidenza verso la razionalizzazione astratta della vita lavorativa (il macchinismo) e politica (*la philosophie de l'Etat*) ma soprattutto dalla sua avversione per i *melanges*, i mescolamenti, per quegli spiriti popolari «misti e semicoltivati» che partecipano delle qualità e dei difetti delle classi borghesi, esseri imbastarditi cui difetta l'avvenire. Perché, definitivamente, *le mulet est stérile*⁵⁵.

Conclusione

La cultura popolare è stato il concetto che ha consentito di caratterizzare la figura del popolo nel passaggio decisivo in cui essa viene a porsi come fondamento mitico dell'identità nazionale e della soggettività rivoluzionaria. Pensare il popolo significa infatti identificarne i tratti e le tendenze, riscoprirne le tradizioni e i costumi, in breve scandagliarne l'essenza. Intesa in questo senso l'indagine sulla cultura popolare, lungi dall'essere un epifenomeno, un'attività curiosa e magari dilettevole ma sostanzialmente secondaria, si rivela consustanziale al suo oggetto e perciò strettamente collegata al nucleo mitopoietico delle grandi narrazioni sulla nazione e sulla classe. Attraverso processi di avvicinamento e di repulsione o, come si è cercato di dire, di immedesimazione e di distanziamento, il discorso sulla cultura popolare ha consentito di articolare affermazioni sull'identità e sulla differenza, su quello che è proprio di noi, e su quello che è tipico di loro, gli «altri da noi». Essa è sta-

ta anche lo scenario idealizzato, il fondale su cui si è potuto più nettamente delineare il dramma travagliato della modernità. In un tempo, come il nostro, in cui si discute dell'annullamento postmoderno della distinzione tra cultura «popolare» e cultura «alta» (ma anche tra cultura «commerciale» e cultura «autentica» o tra cultura della «creazione» e cultura della «citazione») e di quello che è stato chiamato il processo di «culturalizzazione» o di «estetizzazione» della vita quotidiana (Storey 2006, p. 24), è forse possibile affrontare la questione della cultura popolare fuoriuscendo dagli schemi, dalle visioni del mondo che essa ha contribuito a impostare e di cui siamo spesso inconsapevoli eredi. Per gli storici ciò significa inevitabilmente riconoscere il debito nei confronti di un lascito intellettuale tanto più invasivo e persistente quanto più implicito e naturalizzato, e – seguendo l'esempio dell'antropologia – accentuare la propria inclinazione riflessiva e critica.

Bibliografia

- Alessi G.
[1996] *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», II, n. 4, pp. 7-38;
- Anderson P.
[1991] *Il mito della natura umana*, in «MicroMega», n. 3, pp. 205-225;
- Angelini P.
[1977] (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1945-50)*, Roma, Savelli;
- Bachtin M.
[1970] *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard; tr. it. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979;

Benigno

Banfi A.

- [1948] *Il problema etico-sociale della cultura popolare in Italia*, in *Atti del primo congresso nazionale della cultura popolare*, Milano, Vallardi;

Bauman R.

- [2001] *La ricerca sul campo in ambito folklorico, nelle sue relazioni contestuali*, in P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci;

Bausinger H.

- [2005] *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli, Guida;

Benigno F.

- [2005] *Gli affanni della memoria. Un momento di riflessione nella storiografia italiana?*, in «*Storica*», XI, n. 33, pp. 95-117;

Bercé Y.-M.

- [1976] *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle. Essai*, Paris, Hachette;

Brand J.

- [1777] *Observations on popular antiquities*, London, T Saint;

Burke P.

- [1978] *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith; tr. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980;
- [1986] *Il mondo alla rovescia: la cultura popolare*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia, M. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, tomo II, *La vita religiosa e la cultura*, Torino, Utet;

Camporesi P.

- [1981] *Cultura popolare e cultura d'élite fra medioevo ed età moderna*, in C. Vivanti (a cura di), *Intellettuali e potere*, vol. IV degli *Annali della Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, pp. 81-157;
- [1991] *Rustici e buffoni. Cultura popolare e cultura d'élite tra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi;

Caro Baroja J.

- [1991] *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, *Círculo de lectores*, Barcelona, Seix Barral;

Chartier R.

- [1979] *Recensione di R. Muchembled, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV^e-XVIII^e siècles: essai*, in «*Revue d'histoire moderne et contemporaine*», XXVII, aprile-giugno, pp. 298-300;
- [1987] *Culture populaire et culture politique dans l'Ancien régime: quelques réflexions*, in K.M. Baker (edited by), *The Political Culture of the Old Regime*, vol. I di K.M. Baker, F. Furet, C. Lucas (edited by), *The French Revolution and*

the Creation of the Modern political Culture, Oxford, Pergamon Press, 1987, pp. 243-260;

Christian W.A.

- [1991] *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton, Princeton University Press;

Cipriani R.

- [1979] *Cultura popolare e orientamenti ideologici*, in Id. (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Li-guori;

Cirese A.M.

- [1971] *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo;

Clark S.

- [1980] *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*, in «*Past and Present*», n. 87, maggio, pp. 98-127;
- [1983] *French Historians and Early Modern Popular Culture*, in «*Past and Present*», n. 100, august, pp. 62-99;

Clemente P.

- [1976] *Movimento operaio, cultura di sinistra e folklore*, in P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare;
- [1983] *Idee del carnevale*, in P. Clemente, P. Solinas et Al., *Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un ripensamento della tematica di Mikhail Bachtin*, Milano, Franco Angeli;
- [1994] *Epifanie di perdenti*, in S. Bertelli, P. Clemente, *Tracce dei vinti*, Firenze, Ponte alle Grazie;

Cocchiara G.

- [1963] *Il mondo alla rovescia*, Torino, Bollati Boringhieri;
- [1981] *Storia del folklore in Italia*, Palermo, Sellerio;

De Certeau M., Julia D., Revel J.

- [1970] *La beauté du mort: le concept de culture populaire*, in «*Politique aujourd'hui*», fasc. 12, pp. 3-23;

Dei F.

- [2002] *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi;

Del Col A.

- [1990] *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-99)*, Pordenone, Biblioteca dell'immagine;

Di Donato R.

- [1999] *I greci selvaggi: antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, Manifestolibri;

Dorson R.M.

- [1968] *The British Folklorists: a History*, London, Routledge and Kegan Paul;

Dupront A.

[1966] *L'acculturazione: storia e scienze umane*, Torino, Einaudi;

Ellis J.M.

[1983] *One Fairy Story Too Many: The Brothers Grimm and Their Tales*, Chicago, University of Chicago Press;

Fabietti U.

[1980] (a cura di). *Alle origini dell'antropologia*, Torino, Boringhieri;

Fabre D.

[1976] *Le monde du Carnaval*, in «Annales E.S.C.», 31, n. 2, pp. 389-406;

Filoramo G.

[1991] *Una storia infinita: la «storia notturna» di Carlo Ginzburg*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, n. 2, pp. 283-296;

Gallini C.

[2005] (a cura di). *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero: note di metodo*, Napoli, Liguori;

Geertz C.

[1987] *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, (ed. or. 1973);

[1988] *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, (ed. or. 1983);

[1995] *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del XX secolo*, Bologna, il Mulino;

Gellner E.

[1999] *James Frazer e l'antropologia di Cambridge*, in *Antropologia e politica*, Roma, Editori riuniti;

Giarrizzo G.

[1964] *Moralità scientifica e folklore*, in «Lo spettatore italiano», VII, n. 4, pp. 180-184;

Ginzburg C.

[1970] *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi;

[1972] *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. II, I caratteri originali, Torino, Einaudi, pp. 603-676;

[1972] *I Benandanti*, Torino, Einaudi (1 ed. 1966);

[1976] *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi;

[1977] *Stregoneria, magia e religione in Europa tra medioevo ed età moderna*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», VI, n. 11, pp. 119-133;

[1979] *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici», XIV, 2: Religioni delle classi popolari;

[1980] *Introduzione* in P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori (ed. or. *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978);

[1980] *The cheese and the worms. The cosmos of a sixteenth century miller*, London, Routledge and Kegan Paul;

[1988] *Momigliano e De Martino*, in «Rivista Storica Italiana», C, fasc. 2, pp. 400-413;

[1989] *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi;

[1993] *Witches and Shamans*, in «New Left Review», 200, pp. 75-85; riedito in traduzione italiana come *Streghe e Sciamani*, in *Il filo e le tracce. Vero falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 281-293;

[2003] *Tu di dove sei?* In A. Colonnello, A. Del Col, *Uno storico, un mugnaio, un libro*, Trieste, Università di Trieste;

[2006] *Il filo e le tracce. Vero falso, finto*, Milano, Feltrinelli;

Grado Merlo G.

[1990] *Recensione a C. Ginzburg, Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, in «Rivista Storica Italiana», CII, fasc. I, pp. 212-228;

Grafton A.

[1990] *Falsari e critici. Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*, Torino, Einaudi;

Gurevič A.J.

[1981] *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino;

Haywood I.

[1986] *The Making of History. A Study of the Literary Forgeries of James Macpherson and Thomas Chatterton in relation to Eighteenth Century Ideas of History and Fiction*, London, Farleigh Dickinson University Press;

Herzfeld M.

[1986] *Ours once more: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, New York, Pella;

[1987] *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnology in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press;

Hill C.

[1972] *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, London, Temple Smith; tr. it. *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981;

Hobsbawm E.J.

[1960] *Per lo studio delle classi popolari subalterne*, in «Società», n. 3, pp. 436-449;

Kaplan S.

[1984] (hrsg. von), *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*, Berlin, Mouton, 1984;

LaCapra D.

[1985] *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press;

Benigno

Lafond J., Redondo A.

[1979] *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, Paris, J. Vrin;

Le Goff J.

[1977] *Tempo della Chiesa tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi;

Le Goff J., Schmitt J.-C.

[1981] (sous la direction de), *Le charivari*, Paris, EHESS;

Lenclud G.

[2001] *La tradizione non è più quella di un tempo*, in P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci;

Le Roy Ladurie E.

[1981] *Il carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli (ed. or. 1979);

Lombardi Satriani L.

[1968] *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina, Peloritana;

Manselli R.

[1974] *La religione popolare nel Medioevo*, Torino, Giappichelli;

Michelet J.

[1989] *Il popolo*, con introduzione di P. Viallaneix, Milano, Rizzoli;

Momigliano A.

[1977] *Linee per una valutazione della storiografia nel quindicennio 1961-1976*, in «Rivista Storica Italiana», LXXIX, fasc. III-IV, pp. 596-608;

Mondon C.

[2007] *Le mythe du peuple: de Herder aux romantiques de Heidelberg*, in J.-M. Paul (sous la direction de), *Le peuple. Mythe et réalité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 17-27;

Muchembled R.

[1978] *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV^e-XVIII^e siècles: essai*, Paris, Flammarion; tr. it. *Cultura popolare e cultura delle élites nella Francia moderna*, Bologna, il Mulino, 1991;

Nardon F.

[1999] *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste, Università di Trieste;

Pasquinelli C.

[1977] *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-55*, Firenze, La Nuova Italia;

Patlagean E.

[1978] *Histoire de l'imaginaire*, in J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, *La nouvelle histoire*, Paris, CEPL;

Paul J.-M.

[2007] *Sur le peuple et la France chez Michelet*, in J.-M. Paul (sous la direction de), *Le peuple, mythe et réalité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 89-104;

[2004] *La foule. Mythes et figures. De la révolution à aujourd'hui*, Rennes, Université d'Angers;

Pianta B.

[1982] *Cultura popolare*, Milano, Garzanti;

Procter J.

[2007] *Stuart Hall e gli studi culturali*, Milano, Raffaello Cortina editore;

Propp V.J.

[1966] *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1928);

Rauty R.

[1976] (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori riuniti;

Redfield R.

[1976] *La piccola comunità, la società e la cultura contadina*, Rosenberg e Sellier, Torino (ed. or. 1960);

Rosaldo R.

[1987] *Guardando fuori dalla tenda: l'etnografo e l'inquisitore*, in J. Clifford, G. Marcus, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi (ed. or. 1986), pp. 111-134;

Sasso G.

[2001] *Ernesto de Martino tra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis;

Schenda R.

[2001] *Folklore e cultura di massa*, in P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci;

Schmitt J.-C.

[1976] «Religion populaire» et culture folklorique in «Annales E.S.C.», 31, n. 5, pp. 941-953;

[1988] *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza;

Scribner B.

[1978] *Reformation, carnival and the world upside-down*, in «Social History», n. 3, pp. 303-329;

Spini G.

[1976] *Noterelle libertine*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXVIII, fasc. 1;

- Storey J.
[2005] *Inventing Popular Culture. From Folklore to Globalization*, Oxford, Blackwell;
- [2006], *Teoria culturale e cultura popolare. Un'introduzione*, Roma, Armando;
- Tenenti A.
[1967] *Una nuova ricerca sulla stregoneria*, in «Studi storici», VIII, n. 2, pp. 385-390;
- Thompson E.P.
[1978] *Folklore, Anthropology and Social History*, in «Indian Historical Review», 3, n. 2, fasc. 1, pp. 247-266;
- Todorov T.
[1990] *Michail Bachtin. Il metodo dialogico*, Torino, Einaudi (ed. or. 1981);
- Wachtel N.
[1974] *L'acculturation*, in J. Le Goff e P. Nora, *Faire de l'histoire*, 3 voll., Paris, Callimard, I, pp. 124-146 (tr. it. 1981);
- Walsham A.
[2008] *Recording Superstition in Early Modern Britain: the Origins of Folklore*, in S.A. Smith, A. Knight (edited by), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 178-206;
- Wirth J.
[1984] *Against the Acculturation Thesis*, in K.von Greyerz (edited by), *Religion and Society in Early Modern Europe*, London-Boston-Sidney, George Allen and Unwin, pp. 66-88;
- Wittgenstein L.
[1975] *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi;
- Zambelli P.
[1979] «Uno, due, tre, mille Menocchio». *Della generazione spontanea (o della cosmogonia 'autonoma') di un mugnaio cinquecentesco*, in «Archivio Storico Italiano», CXXXVII, 1, pp. 51-90;
- Zemon Davis N.
[1974] *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in C. Trinkaus, H.A. Oberman (edited by), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill;
- [1975] *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, London, Duckworth; tr. it *Le culture del popolo: sapere rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980.

¹ Un'attitudine riflessiva di taglio autobiografico affine forse a quella presente tra gli storici italiani negli ultimi anni e che ho cercato di mettere in evidenza in Benigno [2005].

² Le Goff ha a lungo insistito sulla produttività scientifica della prospettiva di due culture a confronto: «tutta una serie di fenomeni è in grado di disporsi in una certa luce sotto questa etichetta: il grande dialogo fra lo scritto e l'orale riesce a delinearsi, la grande assente della storia fatta dagli storici, la parola, si lascia captare almeno come eco, come rumore o mormorio, e le lotte fra le classi sociali si manifestano anche nel campo della cultura mentre la complessità dei prestiti, degli scambi, porta ad affinare l'analisi delle strutture e dei conflitti. Perciò, valendomi

dei testi dotti – i soli ch'io sappia un po' capire – mi sono lanciato nella scoperta del folklore storico» (Le Goff 1977, p. XII). Ma cfr. Patlagean [1978]: «Jacques Le Goff s'est attaché dans toute son œuvre à l'alternative entre culture savante et culture populaire, à la dialectique culturelle des clercs et du peuple durant le très haut Moyen Age comme filtre d'un héritage immémorial», p. 255.

³ Di Jean-Claude Schmitt vedi soprattutto (Schmitt 1988) in cui, cercando di difendersi dall'idea di aver sostenuto l'esistenza di due diverse culture, ripropone l'idea di un carattere bidirezionale degli influssi e recupera il concetto ciresiano di «divario interno».

⁴ Vedi anche l'influente interpretazione dell'opera di Bachtin da parte di Tzvetan Todorov (Todorov 1990).

rov 1990).

⁵ Ma vedi la recensione di Roger Chartier al libro di Muchembled (Chartier 1979).

⁶ Muchembled pare cosciente in questo caso di forzare la periodizzazione in quanto l'epoca di maggiore attività di lotta alla pratiche stregonesche coincide con la supposta età dell'oro della cultura popolare, dagli inizi del Quattrocento alla metà del Cinquecento.

⁷ Questo orientamento avrà qualche importanza anche come retroterra per il recupero postumo di Norbert Elias, e la formulazione della categoria di «disciplinamento». Cfr. Alessi [1996].

⁸ A conclusione di un itinerario di ricerca condotto in quegli anni a cavallo tra antropologia e storia Piero Camporesi scriverà che «La vittoria di Quaresima e la

sconfitta definitiva di Carnevale, l'affermarsi dell'etica capitalistica e di un nuovo rapporto col denaro, il fatale emergere di nuove ideologie e di una diversa organizzazione del lavoro, hanno modificato e ristretto gli spazi culturali ed esistenziali dell'uomo. Ma hanno anche contribuito ad acuire il senso doloroso del rapporto fra l'uomo contemporaneo e l'antico, fondato sopra la consapevolezza d'un tempo concluso e irripetibile, sopra un amaro sentimento dell'irreparabile e irreversibile entropia fra passato e presente» (Camporesi 1991, p. 55).

⁹ Di questa tendenza è sintomatica l'attenzione al *charivari*: la bibliografia sul tema è nutrita, ma vedi almeno Le Goff, Schmitt [1981], atti di una tavola rotonda tenutasi nell'aprile 1977 presso il Museo nazionale di arti e tradizioni popolari e a cui avevano partecipato una sessantina tra storici etnologi e sociologi.

¹⁰ Nella postfazione all'edizione italiana (1991) del suo libro *Muchembled* nega di essere stato influenzato dal marxismo, cui all'epoca (1978) non aderiva, e men che meno da Gramsci, che non conosceva, e afferma che il libro reca piuttosto l'afflato di un'attualità intellettuale propria degli anni di disillusione che seguirono gli eventi del maggio '68: «La scossa del 1968, lo confesso, ha lasciato un'impronta sul mio metodo e ha orientato i miei interessi durevolmente» (Muchembled 1991, p. 9); sotto la cappa di piombo del gollismo ribolliva osserva, uno spirito di insubordinazione che si coniugava con la nostalgia per il mondo rurale perduto «quando allevare capre lontano dalla città poteva sembrare un mezzo per ritrovare la purezza perduta». Il libro andrebbe in parte riscritto, sfumando la teoria dell'acculturazione, afferma, ma la tesi generale che lo informa va mantenuta: «Una rivoluzione culturale lenta

ma brutale ha sradicato la visione del mondo popolare nell'età moderna» (Ibidem, p. 15).

¹¹ Y.-M. Bercé, nell'introduzione a *Fête et révolte* osserva come l'ambiguità di festa e rivolta figura a buon diritto tra la mitologie del nostro tempo. L'ultimo decennio, osserva, ha visto l'irruzione sulla scena pubblica della vasta platea dei ragazzi nati al tempo della pace ritrovata animati da un set di valori e miti giovanilistici. E così anche il progetto rivoluzionario ha dovuto presentarsi come legato alle esplosioni di *gaîté* e ai *débordements hereux* dei giorni di festa (Bercé 1976). È interessante come Emmanuel Le Roy Ladurie nel suo celebre *Il carnevale di Romans* costruisca anch'egli un parallelismo con le manifestazioni studentesche e operaie del '68: dopo aver notato il carattere eminentemente conservatrice dei rituali di inversione (Le Roy Ladurie 1981, p. 309) egli mette in evidenza l'assenza del tema dell'inversione in avvenimenti come quelli di *Romans* che definisce un «modello quasi puro di lotta di classe» (Ibidem, p. 297). Da qui la considerazione che «gli studenti della Sorbona (collegati, lo vogliano o no alla classe dirigente, malgrado la loro volontà di rimetterne in questione la struttura) sfrutteranno i temi carnevaleschi del mondo alla rovescia e dei "katanghesi" al potere. Gli operai in sciopero invece si arrocceranno in un tipo di azione che non è folklorica, ma che, dal loro punto di vista, è razionale. Con mezzi classici di lotta sindacale otterranno un fortissimo aumento di stipendio» (Ibidem, p. 309).

¹² Ma v. Fabre [1976]; Lafond e Redondo [1979].

¹³ Ma vedi la messa in evidenza, da parte di Roger Chartier, della complessità del nesso tra cultura popolare e azione politica popolare (Chartier 1987).

¹⁴ Ma si noti la reazione a questa impostazione di Piero Camporesi

per il quale il libro di Burke «riflette nella sua asettica imparzialità insulare più che un'ideologia di classe una solida tradizione britannica grande-borghese» a cui egli preferisce «le intuizioni e le ipotesi rinnovatrici della cultura slava, espressioni di un mondo in cui il populismo agrario è una presenza fisiologica prima ancora che una tradizione culturale» (Camporesi 1991, p. 6).

¹⁵ Come è stato osservato, in Carlo Levi «la critica della vanità della grande cultura europea (madre del nazismo) sfocia nell'adesione appassionata ad una civiltà umile e dimessa, quella che egli chiama la "civiltà contadina meridionale". L'esigenza di far parlare ciò che era muto, dare rilievo a ciò che era ignorato, far emergere ciò che era oppresso, si traduce in Levi in una sorta di contrapposizione tra civiltà contadina e l'insieme della civiltà "colta". Il metodo con cui questa contrapposizione è condotta è prevalentemente basato su intuizioni poetiche e finisce per dare alla umanità dei contadini un'aurea di intangibile mistero. Quasi che nessuno strumento conoscitivo "colto" potesse dar conto di una dimensione culturale estranea alla dimensione di tempo, di storia, di cambiamento. Quasi che l'intero apparato di strumenti razionali messo in atto dall'altra cultura (quella dominante) si rivelasse marcio al confronto con una diversità assoluta, attingibile quindi con l'allusivo linguaggio della poesia e del mito» (Clemente 1976, p. 33).

¹⁶ Cfr. la relazione di Antonio Banfi, dal titolo *il problema etico-sociale della cultura popolare in Italia*, in occasione del *Primo congresso nazionale della cultura popolare* tenutosi a Firenze dal 15 al 18 ottobre 1947 (Banfi 1948).

¹⁷ Per alcuni tra i più recenti studi sulla posizione di de Martino cfr. Di Donato [1999]; Sasso [2001]; Gallini [2005].

¹⁸ Una selezione parziale del dibattito si trova in Rauty [1976]. Ma v. anche le osservazioni di G. Cocchiara, nella riedizione con integrazioni della sua opera del 1947, *Storia egli studi delle tradizioni popolari in Italia* (Cocchiara 1981, pp. 254-259). In generale anche Angelini [1977]; Pasquini [1977].

¹⁹ Vedi Giarrizzo [1964].

²⁰ Ma cfr. la riflessione di E.J. Hobsbawm, segnata da un lato dagli studi di storia sociale delle classi popolari alla Richard Cobb o alla Georges Rudé e dall'altra dall'influenza dell'antropologia culturale di Max Gluckman e Victor Turner, il tutto in un momento in cui si affermava con forza la prospettiva terzomondista (Hobsbawm 1960).

²¹ Riedito in traduzione italiana come *Streghe e Sciamani*, in Ginzburg [2006], pp. 281-293. Ma sulla lettura di Ginzburg di de Martino cfr. Ginzburg [1988].

²² Ma cfr. la presa di distanze di Andrea Del Col dalla concezione di Ginzburg per cui i verbali dell'inquisizione permettono di farci pervenire direttamente le parole dei benandanti senza approfondire il punto di vista degli inquisitori: di conseguenza Ginzburg «scartò come inutili gli inquisitori, senza curarsi di valutarne attività e opinioni, giungendo così senza accorgersene a una lettura distorta delle fonti». cfr. la prefazione a Nardol [1999], p. 10. Nel suo studio Nardon da un lato sottolinea, a differenza di Ginzburg, la persistenza delle attività terapeutico-magica, funebre e contro-stregonesca dei ben andanti e dall'altro mette in evidenza l'importanza del filtro costituito dagli interessi degli inquisitori, interessi mutevoli nel tempo.

²³ I benandanti sono definiti come «un culto dalle caratteristiche nettamente popolari» poi modificato dalle pressioni inquisitoriali «per assumere infine i lineamenti della stregoneria tra-

dizionale» (Ginzburg 1972b, p. XII).

²⁴ Il testo di Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, del 1963, viene ristampato da Bollati Boringhieri nel 1981 con una presentazione (che in realtà è un libero commento) di Piero Camporesi (Cocchiara 1963).

²⁵ Cirese definisce "connotazione" il rapporto tra un fatto culturale e un gruppo sociale e per lui gli studi demologici si occupano dei prodotti culturali popolarmente connotati: ma i comportamenti e le concezioni di cui è portatore il popolo non sono per lui necessariamente inventati dal popolo stesso (Cirese 1971).

²⁶ Nel definire insoddisfacente il concetto di mentalità collettiva, Ginzburg sostiene di preferirgli quello, a sua volta poco soddisfacente di cultura popolare, col commento che «il classicismo generico è pur sempre un grosso passo avanti rispetto all'interclassismo» (Ginzburg 1976, p. XXIII).

²⁷ Per gli autori di *La beauté du mort* la costruzione della cultura popolare «repose toute entière sur ce qu'elle prétend prouver. Elle suppose que le populaire est le commencement de la littérature et l'enfance de la culture; que la pureté d'une origine sociale est enfouie dans l'histoire; qu'une génialité primitive est sans cesse compromise par la littérature, et sans cesse à préserver ou à retrouver; qu'enfin la tradition populaire aricule les profondeurs de la nature (les «aspirations profonde») et les perfectiones de l'art (sobriété, vivacité, efficacité du récit). Avec un peu de psychanalyse, on expliquera aisément le refoulement de cette origine et le retour du refoulé dans le langage même de la répression» (De Certau, Julia, Revel 1970, p. 12).

²⁸ «Anche se Menocchio entrò in contatto, in maniera più o meno mediata, con ambienti dotti, le sue affermazioni indifesa della libertà religiosa, il suo deside-

rio di un rinnovamento radicale della società hanno un timbro originale, e non appaiono il risultato di influssi esterni subiti passivamente. Le radici di queste affermazioni e di questi desideri affondavano lontano, in uno strato oscuro, quasi indecifrabile di remote tradizioni contadine» (Ginzburg 1976, p. XXII).

²⁹ Ginzburg ha di recente ribadito che «Menocchio è un individuo che si è trovato stretto tra due culture. Si è trovato di fronte alla stampa, ai libri, ma si è accostato ai libri attraverso una cultura in cui i libri non avevano parte alcuna: una cultura orale. Questo incontro si è verificato non molto tempo fa e si verifica tuttora in una larga parte del mondo» (Ginzburg, 2003, p. 156).

³⁰ Cfr. Ginzburg [1977]. In questo testo Ginzburg dichiara possibile «ricostruire l'intreccio dei rapporti di classe in una società determinata anche sul piano dell'ideologia: un intreccio complicato, fatto di scontri e di assimilazioni forzate, di contrapposizioni implicite ed esplicite» (ibidem, p. 125). Cfr. Schmitt [1976]; Lomberdi Satriani [1968], in cui (p. 135) si definisce il folklore come una «specificata cultura elaborata dalla classe subalterna con funzione contestativa nei confronti della classe egemone». La cultura folklorica è quindi «contestativa – esplicitamente e implicitamente, e a diversi livelli – della cultura al potere, ma quest'ultima tenta continuamente e riesce quasi sempre a disinnescare e a rendere praticamente inoperante la funzione contestativa, potenziando invece quella narcotizzante, per cui una cultura nata essenzialmente contro il potere finisce per divenire cultura funzionale al potere» (ibidem, p. 211).

³¹ Vedi ad esempio Manselli [1974].

³² «Sorge il dubbio che il modello di spiegazione proposto non possa non risultare confermato se si incasellano unicamente nel

suo schema le testimonianze scoperte e se, per giunta, il materiale disponibile è proprio di quel tipo per spiegare il quale il modello è stato in precedenza escogitato» (Tenenti 1967, p. 386).

³³ Ginzburg replicherà, respingendo l'affermazione di avere postulato un'assoluta autonomia della cultura contadina, in una nota dell'edizione inglese; cfr. Ginzburg [1980b], pp. 154-155.

³⁴ Si tratta in buona sostanza della stessa cultura che si ritrova anche in Giordano Bruno il quale, confessa «è difficile ammettere che appartenga a uno strato di oscure mitologie contadine» (Spini 1976, p. 800).

³⁵ Più recentemente Andrea Del Col ha visto nella visione dualistica del mondo di Menocchio (e nella soteriologia che la accompagna) echi soprattutto dello gnosticismo cataro; cfr. Del Col [1990].

³⁶ Stuart Clark utilizza qui le note di Ludwig Wittgenstein a Frazer (cfr. Wittgenstein 1975). È famosa in quelle pagine la demolizione della presunzione culturale dell'analista antropologo: «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché essi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del XX secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse» (ibidem, p. 28). Per una lettura assai diversa di Frazer e della sua eredità intellettuale cfr. Gellner [1999], pp. 120-135.

³⁷ Per Ginzburg anche il Nicodemismo «appare la risposta al fallimento della rivolta dei contadini, cioè dell'ala più avanzata della riforma. Da qui la separazione, così estranea allo spirito della prima Riforma, tra la religione dei semplici, delle masse, e la religione dei pochi eletti, consapevoli della vanità delle cerimonie e delle apparenze» (Ginzburg 1970, p. XVI).

³⁸ Già E.P. Thompson aveva osser-

vato come l'eredità primitivista e l'ipotesi indoeuropea avessero spinto a lungo a cercare nel folklore indizi della storia primigenia dell'umanità e come il forte interesse per la classificazione di costumi e miti fosse in linea con le tendenze tassonomiche sviluppatesi nella scienza del XIX secolo: una comparazione sulla base di attributi formali veniva così condotta attraverso «immensi oceani temporali e culturali»: cfr. Thompson [1978].

³⁹ Ma cfr. anche la nota fortemente critica di Giovanni Filoramo in Filoramo [1991]; e la recensione di G. Grado Merlo (Grado Merlo 1990).

⁴⁰ Ma vedi già in questo senso Scribner [1978].

⁴¹ Quel servizio, confessa Clemente, gli aveva suscitato una reazione critica, una riaffermazione di «doverosa rivisitazione teorica e documentaria di quel carnevale immaginato, desiderato e riprodotto legittimamente, ma con idee e forme diverse da quanto l'esperienza di ricerca e la letteratura demologica mi aveva presentato» (Clemente 1983, p. 13).

⁴² Clemente richiama la diffidenza di Caro Baroja nel «cercare la radice di tutto ciò in un "culto preistorico", in una cultura antichissima, ricostruita e adattata in funzione di una certa idea del primitivismo, si viene a togliere all'uomo ogni capacità e ci si attegga a giudici, se non del Santo Uffizio, almeno del Santo Progresso». Ne deriva una ostilità a mettere il carnevale «nella stessa pentola di Attis, Adonis, Osiris e di tutta una serie di dei o di esseri antichi e medievali per estrarre infine "il puro spirito della vegetazione", un brodo vegetale senza miscele d'altro, veritiero, autentico e soprattutto primitivo. Che le anime di questi studiosi riposino in pace» (ibidem, p. 24).

⁴³ In un manuale di ricerca demologica dei primi anni '80 la tesi tradizionale sulla cultura popolare viene così stigmatizzata: «Le

classi popolari creano cultura autonomamente in opposizione, implicita o esplicita, conscia o inconscia, alla classe dominante. Compito dello studioso è di studiare quindi, quanto di «autonomo» cioè di «autenticamente popolare» vi è nella cultura orale. In questo modo si avrà il filo culturale della costante «opposizione» che le classi popolari hanno espresso nei confronti delle classi dominanti. È una posizione populista che quasi mai nessuno ha il coraggio di esplicitare chiaramente, ma che sembra stare dietro l'atteggiamento di alcuni studiosi italiani contemporanei» (Pianta 1982, p. 54).

⁴⁴ Dei si riferisce qui a Geertz [1987]; [1988]; [1995].

⁴⁵ Si veda ad esempio la tagliente lettura parallela dei *Nuer* di E.E. Evans-Pritchard e del *Montaillou* di E. Le Roy Ladurie da parte di Renato Rosaldo (Rosaldo 1987). Sull'analogia tra inquisitore e storico aveva insistito, con diversa sensibilità, Carlo Ginzburg (*L'inquisitore come antropologo*, un saggio del 1989, poi in Ginzburg [2006], pp. 270-280, suscitando la reazione critica di A. Del Col (Del Col 1990, pp. LII-LIIL).

⁴⁶ Cfr. il panorama delineato recentemente in Procter [2007].

⁴⁷ Lenclud racconta poco dopo di una lavanderia parigina la cui insegna recita *Parfait, apprendi* sta di *Pouyanne*: nessuno probabilmente sa, osserva Lenclud, chi sia stato Pouyanne e in cosa consistesse la sua abilità trasmessa: «Ma con poche parole si suggerisce qui l'essenza di una tradizione: un'origine prestigiosa e un po' antica, un sapere misterioso, una conoscenza preservata, un'eredità esclusiva, una diversità proclamata, un'autorità affermata: Quello che si dice una tradizione» (Lenclud 2001, p. 133).

⁴⁸ Scrive Bausinger: «Oggigiorno ci si attende dalle fiabe quasi sempre requisiti arcaizzanti: vestiario del tipo che si portava

in passato, strumenti suonati un tempo, per arrivare alle convenzioni sociali del tipo in vigore nel tempo passato. Proprio perché la fiaba grimmiana va incontro a questa esigenza di forme e requisiti arcaizzanti essa è rimasta per oltre un secolo fino a d'oggi la forma rappresentativa della fiaba. Le regole dello spostamento dei requisiti è nel frattempo stata sostituita da quella della "fossilizzazione dei requisiti"» (Bausinger 2005, p. 158).

⁴⁹ Cfr. le osservazioni di P. Clemente: «Ho dedicato un pezzo importante della mia vita a conoscere, organizzare, sostenere il bisogno di eguaglianza delle classi popolari, l'idea di una loro possibile egemonia. Oggi il mondo è mutato [...] Ciò che ancora mi fa esprimere disagio, non è la funzione dei gruppi sociali, bensì

la consapevolezza autocritica sul passato dei miei pensieri: che anche un intellettuale di professione, e per giunta diffidente e scettico come credo di essere, può ripetere nella sua vita paradigmi consumati e credenze logore pensando in buona fede di essere nel giusto. La mia passione per la auto-riflessività diventa consapevolezza dei limiti del suo esercizio, e dell'operare sempre di meccanismi di rimozione. Occorre diffidare di noi stessi» (Clemente 1994, p. 15).

⁵⁰ Sulla tradizione degli studi folklorici britannici cfr. Dorson [1968].

⁵¹ Sui fratelli Grimm la bibliografia è ovviamente molto vasta: qui si fa riferimento al dibattito aperto da Ellis [1983].

⁵² Ma su Edward Burnett Tylor e il concetto di cultura primitiva cfr.

ora Storey [2005].

⁵³ Su Macpherson vedi Haywood [1986]. Per i riferimenti alla sensibilità odierna sul rapporto tra storia e fiction cfr. Grafton [1996], che si può mettere utilmente a confronto con la più tradizionale impostazione di un maestro quale J. Caro Baroja (Caro Baroja 1991).

⁵⁴ Tutto da approfondire rimane il concetto di degenerazione in Michelet rispetto alle tesi degenerazioniste di un William Cooke Taylor o di un Richard Whately, poi battute in breccia nella seconda metà del secolo dalla polemica evoluzionista e progressista; cfr. Fabietti [1980], soprattutto pp. 37-45.

⁵⁵ Paul [2007], p. 95. Ma vedi anche Paul [2004].