

QUINTO ANTONELLI, UGO PISTOIA e NICOLA ZINI, *Ancora sulla "cultura popolare" : tra storiografia e attualità*, in «Studi trentini. Storia» (ISSN: 2240-0338), 95/1 (2016), pp. 21-35.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/stusto>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Studi Trentini. Storia	a. 95	2016	n. 1	pp. 21-35
------------------------	-------	------	------	-----------

Ancora sulla “cultura popolare”: tra storiografia e attualità

QUINTO ANTONELLI, UGO PISTOIA, NICOLA ZINI

L'editoriale del n. 2/2015 di “Studi Trentini. Storia” (Emanuele Curzel, La cultura popolare è viva [e forse lotta contro di noi]) ha suscitato, com'era facile prevedere, reazioni e discussioni.

Il mercato è vivo e sicuramente lotta contro di noi

Il polemico (in gran parte inutilmente polemico) intervento di Emanuele Curzel che apriva il n. 2/2015 sollecitava ad ampliare e ad approfondire la discussione. Raccolgo volentieri l'invito anche se il suo intervento (provocatorio fino all'irritazione) sembrava scritto più per suscitare risposte difensive, magari aggressive (e quindi deboli e alla fine marginali), che argomentazioni nel merito.

Il fenomeno che preoccupa e “impaurisce” Curzel (e con lui tanti di noi, fuori e dentro la Società di Studi Trentini) è costituito da quel particolare uso pubblico della storia che si esprime nelle numerose rievocazioni storiche in costume (un certo Trentino medievale, rinascimentale, veneziano o, a scelta, asburgico), nella reviviscenza del calendario rurale (la “desmontegada”) e delle varie ritualità identitarie. Tutte manifestazioni che si alimentano, come scrive Curzel, di “approssimazioni storiografiche autistiche” e che non di rado sembrano contrapporre polemicamente una *sana popolarità* alle ricostruzioni esangui degli storici. Concordo dunque con Curzel nel rilevare che nell'attuale contesto socio-culturale, questo è un tema tutt'altro che secondario.

Ma poi leggendo un libro di Francesco Benigno¹, a Curzel è sembrato di poter dare un nome e un volto alla causa prima delle attuali “tendenze culturali di massa”. Ovvero, gli è sembrato di scoprire un micidiale corto cir-

¹ Francesco Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013.

cuito tra le ricerche sulla “cultura popolare” di Carlo Ginzburg e le feste di piazza. Tanto da mettersi alla caccia dei presunti responsabili: il cattivo maestro che, uno e trino, attraverso la stampa, la televisione e la scuola, avrebbe legittimato l’evocazione di un mondo popolare autentico “rigidamente contrapposto ad una cultura dominante”; di conseguenza, il paradigma delle due culture, colta e popolare, in eterna opposizione; per finire, una certa storiografia di sinistra. La caccia, alla fine, lo ha portato lungo un sentiero perfino troppo facile e tutto astrattamente ideologico, ma che (ahimè!) lo ha allontanato, e non poco, dal fenomeno che intendeva analizzare.

Ora, il tema delle rievocazioni storiche, almeno negli ultimi vent’anni, è stato studiato da storici e antropologi: la rivista “Quaderni medievali” si è ripetutamente occupata del medioevo immaginario, nonché di quello turistico; storici come Ileana Porciani, Giosué Musca, Stefano Cavazza, per citare solo i più noti, hanno messo a fuoco il connubio tra identità locali e tradizioni inventate. E poi è giunto il voluminoso e, in qualche modo esauriente saggio del 2011 di Tommaso di Carpegna Falconieri, *Medioevo militante*². Abbiamo dunque sufficienti informazioni e strumenti adeguati per capire anche il caso trentino, che ben lungi da essere unico e originale, si colloca, al contrario, all’interno di un fenomeno di grandi, estese dimensioni. Ogni anno, in tutta Italia, centinaia di città, cittadine e borghi celebrano in primavera o in estate, le loro feste in prevalenza medioevali o rinascimentali, ma lo stesso accade in tanti altri paesi europei. In Bretagna troviamo il *Festival Interceltique*; in Inghilterra tra cento manifestazioni consimili, si ricostruisce anche la battaglia di Hastings; nei paesi scandinavi e in Polonia si svolgono manifestazioni di comunità che si definiscono neovichinghe; in Croazia si mette in scena ogni anno la battaglia navale tra Genovesi e Veneziani, nella quale fu catturato Marco Polo³. In Germania compagnie di Lanzichenecchi si esibiscono in combattimenti e in assedi⁴.

Ovunque, in occidente, ritroviamo gli stessi elementi: cortei in costume con dame, cavalieri, magistrati cittadini; e poi sbandieratori, balestrieri, falconieri; prove di destrezza; rappresentazioni processuali. Tra botteghe a cielo aperto di fabbri ferrai, maniscalchi, impagliatori di ceste, a mostrare, per un sol giorno, tradizioni e mestieri scomparsi.

In Italia l’invenzione delle feste di piazza e delle rievocazioni storiche è avvenuta in due fasi diverse. La prima si ebbe durante il ventennio fascista.

² Tommaso di Carpegna Falconieri, *Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, Torino, Einaudi, 2011.

³ di Carpegna Falconieri, *Medioevo militante*, pp. 107-108.

⁴ Una di queste compagnie, nel settembre 2015, si è esibita anche a Storo, insieme con una cinquantina di figuranti trentini, vicentini e mantovani. Il tutto era organizzato dall’Associazione di rievocazioni storiche “Lebrac” di Storo.

In una curiosa dialettica tra centro e periferia, tra strapaese e città, tra nazionalismo e municipalismo, tutte le maggiori feste in costume nascono tra gli anni Venti e Trenta: il Cantamaggio di Terni con costumi quattrocenteschi (1928), il Palio di Asti (1929), il calcio fiorentino (1930), la Giostra del Saracino ad Arezzo (1931), il Palio di Ferrara (1933), il Gioco del Ponte di Pisa (1935), la Sagra del Carroccio di Legnano (1935)⁵. Insieme a decine e decine di altre manifestazioni simili. Tutte erano contrabbandate come “tradizioni popolari”, usanze scomparse da tempo e dissepolti da diligenti etnografi fascisti. “Recupero” e organizzazione era, di solito, compito dell’Opera Nazionale Dopolavoro (Ond) che coinvolgeva il popolo tutto in rievocazioni che volevano essere catartiche e pedagogiche insieme. Come la rivolta di Ivrea contro gli arroganti signori feudali o il rogo del re Biscotto V a Novara. Scrive Victoria de Grazia:

“Il pubblico veniva incoraggiato a prendere parte alle rappresentazioni di leggende locali, che spesso commemoravano la difesa eroica contro un *nemico ereditario* o l’essersi miracolosamente sottratti: i francesi erano *attaccati* in molte cittadine siciliane, dove i Vespi del 1282 erano entrati a far parte del mito popolare; bande di turchi venivano sbaragliate nel corso di cerimonie in città che si affacciavano sull’Adriatico e sulle coste meridionali; oppure tiranni feudali venivano sconfitti in finte battaglie dalla rabbia giustificata di paesani offesi”⁶.

La seconda fase di recupero e di rilancio delle rievocazioni storiche è molto più recente: se gli esordi risalgono agli anni Settanta, sono gli anni Novanta (del Novecento, naturalmente) che vedono la proliferazione delle feste di piazza, ancora una volta popolate da cavalieri e dame in costume tardo medioevale o rinascimentale, secondo una consueta rappresentazione romantica (o neoromantica). Le ragioni di tale *revival* possono essere diverse e sovrapposte: un forte sentimento identitario che intende opporsi alle forme della globalizzazione (il medievalismo è “il simbolo perfetto del sentimento di appartenenza a una comunità”⁷); la nostalgia, da parte di chi ha conseguito il benessere, per un mondo perduto connotato, si crede, da valori e stili di vita più sinceri; un ritorno a supposte origini per recuperare un “senso di casa”. Ma, in tutto questo, non va dimenticata la dimensione turistica e dunque economica dell’operazione che, a volte, è davvero preminente. In questi casi, la rievocazione storica di un qualche medioevo (insieme allo *slow food*

⁵ Si veda Stefano Cavazza, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 198-207.

⁶ Victoria de Grazia, *Consenso e cultura di massa nell’Italia fascista. L’organizzazione del Dopolavoro*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 242.

⁷ di Carpegna Falconieri, *Medioevo militante*, p. 114.

che gli è connaturato) non è che l'involucro, il *packaging* con cui è confezionato il "pacchetto" a uso e consumo dei turisti.

Anche in Trentino l'invenzione delle manifestazioni storiche (che si basa sempre, come vedremo, sul recupero di elementi del passato) risale agli anni Novanta (a parte le Feste Vigiliane, organizzate a Trento a partire dal 1983). Negli anni i gruppi di rievocatori sono notevolmente aumentati fino a raggiungere nel 2013 il numero di 22, riuniti nel Corist (Coordinamento rievocatori storici del Trentino) e hanno l'ambizione, come si legge, di rappresentare "in costume" avvenimenti storici, personaggi, luoghi e leggende che hanno come sfondo la storia del Trentino dal 1300 al 1800⁸. I "rievocatori" sembrano avere l'appoggio degli assessorati provinciali della cultura e del turismo, nonché delle amministrazioni locali, che affidano loro l'animazione dei castelli e di numerosi appuntamenti estivi. Per questo ci sembrano organici a una rappresentazione "dominante", "egemonica" del Trentino, quella costruita dalle agenzie turistiche che vendono questa nostra terra come una *disneyland* naturale. Scrive Michele Dallapiccola, assessore provinciale al turismo, che le rievocazioni storiche con il loro "armonico sposarsi di cultura, storia, tradizione e folclore" sono "uno dei volti più belli e intriganti del turismo trentino"⁹. Che si tratti, dunque, di rievocare i Madruzzo o i Lodron, il ballo di Francesco Giuseppe ad Arco o i profughi della val di Ledro in procinto di partire per la Moravia, assistiamo comunque e dovunque a una modernissima operazione di *marketing* territoriale.

Prendiamo il caso delle Feste madruzziane di Calavino, sul quale disponiamo dell'indagine, per quanto simpatetica, di Andrea Petrella (*Genesi di una tradizione*, 2015). Le Feste vengono pensate e realizzate dalla Pro Loco di Calavino per la prima volta nel 1995. Il suggerimento sembra venire dal parroco che fa notare la ricorrenza del 450° anniversario dell'inizio del Concilio di Trento (1545). Ma più del Concilio, alla Pro Loco interessa mettere in scena "il legame speciale – enfatizzato dalle aggiunte di elementi di fantasia – tra l'illustre casata e la comunità di Calavino"¹⁰. L'illustre casata è naturalmente quella dei Madruzzo che resse il Principato vescovile dal 1539 al 1658 e, nel contempo, amministrò il feudo della valle di Cavedine. Così

"il terzo fine settimana di luglio del 1995, al posto della solita processione, ebbe luogo una festa dal sapore medioevale destinata a essere replicata successivamente. (...) Fu organizzata una cena di carattere medioevale, furono chiamati musicisti e sbandieratori da fuori provincia e furono ideati e organizzati una sfilata in costume e un proces-

⁸ Via al Corist, *Coordinamento dei rievocatori storici* in "Trentino", 5 gennaio 2013.

⁹ Premessa in Andrea Petrella, *Genesi di una tradizione. Le Feste madruzziane a Calavino*, Trento, Fondazione museo storico del Trentino, 2015.

¹⁰ Petrella, *Genesi di una tradizione*, pp. 36-37.

so che rievocava uno degli aspetti più conosciuti della vita comunitaria locale, ovvero la trattazione – con relativa risoluzione – delle controversie sorte durante l'anno"¹¹.

Le edizioni degli anni successivi, racconta Petrella, poterono godere di maggiori finanziamenti, furono più curate e più animate (vi parteciparono cento figuranti volontari), ma continuarono a basarsi sugli elementi più caratteristici e comuni a tutte le rievocazioni storiche (il modello è ormai ampiamente standardizzato): la sfilata, il processo, gli antichi mestieri, gli stand gastronomici. Il passato che si vuol destare, quel passato cinquecentesco e dunque rinascimentale, è sfavillante, sontuoso, variopinto (cura del dettaglio e degli accessori), ricco di suoni e di canti, di giochi e di destrezze. È un passato pulito, lindo, senza macchie. Gli antichi mestieri richiamano in vita una mitica "civiltà contadina". E il processo, che si apre con la lettura della "Carta di regola", ricorda momenti di "autogoverno" della comunità (le "regole", scrive Petrella, erano uno "strumento democratico di governo delle proprietà collettive"¹², citando il nostro Mauro Nequirito).

Se, nelle tante regioni d'Italia, le feste municipali esaltano il valore identitario delle piccole patrie, le città comunali libere e orgogliose, qui si celebra la comunità locale, capace di comporre i conflitti, di autoregolarsi, di includere ricchi e poveri, potenti e subalterni. E tuttavia abbiamo l'impressione, leggendo il volume di Petrella, che le Feste madruziane non insistano poi tanto sul tema (sono come tutte queste feste a bassa intensità politica), ricordandosi che dopotutto (o prima di tutto?) fanno parte di un sistema di mercato (turistico).

Niente cultura popolare, dunque; nessun paradigma della dualità; nessuna citazione dalle opere di Carlo Ginzburg (caso mai, come si è detto, si cita Nequirito); nessuna suggestione di sinistra. Ma solo sana imprenditorialità. Un po' come si fa negli Stati Uniti con i musei storici viventi, che fanno impazzire i turisti giapponesi e che sono finiti anche al centro delle pagine roventi di uno scrittore sciagurato come Chuck Palahniuk. Ecco che il protagonista di *Soffocare* chiede di essere assunto come figurante nel museo che rievoca la vita di un villaggio coloniale del 1734. Siamo al colloquio di lavoro:

"Così per curiosità, durante il colloquio ho chiesto se avevano già assunto una puttana del villaggio. Il consiglio cittadino mi ha fissato in silenzio. Quelli della commissione assunzioni, quei sei vecchietti, portano tutti la finta parrucca coloniale anche quando nessuno li vede. Scrivono tutto con le penne, proprio penne d'uccello, intinte nell'inchiostro. Quello in mezzo, il governatore coloniale, sospira. Piega legge-

¹¹ Petrella, *Genesi di una tradizione*, p. 37.

¹² Petrella, *Genesi di una tradizione*, p. 35.

mente la testa all'indietro per potermi osservare attraverso gli occhiali con la montatura di metallo.

'A Colonial Dunsboro – dice – non abbiamo una puttana del villaggio'.

Al che io gli faccio: 'Nemmeno uno scemo del villaggio?'.

Il governatore scuote la testa, no.

'Un tagliaborse?'

'No'.

'Un boia?'

Certo che no.

È questo il problema peggiore dei musei storici viventi. Tralasciano sempre le parti migliori. Come il tifo. E l'oppio. E le lettere scarlatte. Le messe al bando. I roghi di streghe"¹³.

Quinto Antonelli

Carlo Ginzburg non c'entra

Nel numero 2 del 2015 di "Studi Trentini. Storia" Emanuele Curzel firma un polemico editoriale, dedicato a quella che definisce "cultura popolare". Riassumo brevemente: il comune sentire storiografico oggi, fuori dalle Università, dalle accademie e dalle riviste scientifiche, sarebbe dominato dalla cultura popolare. Questa, nata da "suggestioni romantiche", corroborate poi da "culti fascisti e localisti" e rilanciata infine da "quella cultura 'di sinistra' che coltivava la passione per la storia delle classi subalterne senza addestrarsi alla fatica della storiografia", eserciterebbe ormai una rocciosa egemonia, fondata su una immedesimazione con quanto di primigenio e originario sarebbe sopravvissuto indenne a secoli di cultura, drappeggiata in ideologie identitarie e dilagante oggi soprattutto attraverso feste paesane e rievocazioni storiche.

Genealogia e punto di arrivo ovviamente non mi trovano d'accordo ma probabilmente, si tratta solo, in parte, di un equivoco lessicale. Che cosa avrebbe infatti a che fare la cultura popolare così come la concepisce Curzel con la cultura popolare indagata un tempo da storici, antropologi e scrittori di diversa estrazione – penso, tra gli altri, a Natalie Zemon Davis e a Edward P. Thompson, o, per approdare a lidi più vicini e ad altri ambiti tematici e cronologici, a Ernesto De Martino, Gianni Bosio, Stefano Merli, Danilo Montaldi, Cesare Bermani, Alessandro Portelli, Nuto Revelli, senza dimenticare, su fronti diversi, gli spunti offerti da Gabriele De Rosa – non si capisce.

Forse, sostituendo a "cultura popolare" l'espressione "cascami della cultura di massa" le cose si raddrizzerebbero un po'. Mi sembra infatti che

¹³ Chuck Palahniuk, *Soffocare*, Milano, Mondadori, 2002, p. 34.

quanto Curzel chiama “cultura popolare” non sia altro che il frutto di un decennale e indefesso lavoro di diseducazione da parte di quella che un tempo veniva chiamata industria culturale, del declinare del ruolo educativo della scuola, del bombardamento televisivo di chiacchiere e volgarità, dell’affermarsi dei mille localismi come reazione all’inarrestabile globalizzazione, del trionfare dell’ideologia liberista e postmoderna, del proliferare dei *social network*, del venire meno delle tanto vituperate “grandi narrazioni”, del dilagare dei vari revisionismi da *fast food* mediatico ecc. Qui, in questa melassa indistinta di subculture e di assordante “rumore” informativo, storia e storiografia sono diventate, disgraziatamente, soprattutto per le giovani generazioni, un “paese lontano”¹⁴. Qui penso trovino il loro brodo di coltura i fenomeni che preoccupano giustamente Curzel. Perché allora denominare “cultura popolare” i prodotti di quanto appena sommariamente descritto? Perché questo salto logico, questo cortocircuito? Perché addebitare tutto questo a un’intera stagione di studi e in particolare all’opera del convitato di pietra eccellente dell’editoriale, Carlo Ginzburg, che l’autore cita in nota e legge attraverso le lenti di Francesco Benigno¹⁵?

Quel che si può desumere dal ragionamento di Curzel è che Ginzburg avrebbe legittimato, grazie alla mediazione dei canali scolastici, giornalistici, televisivi e politici, la lunga marcia della cultura popolare nel suo divenire “esperienza di massa”. Francamente il motivo sfugge. Non si tratta qui di discutere l’opera di Ginzburg, né di ergersi a suoi avvocati difensori. Non sarei del resto in grado di ricoprire quell’ufficio, ma per quelle “due o tre cose che so di lui”¹⁶, penso che alcune precisazioni siano d’obbligo. Non si scopre nulla di nuovo nel rilevare come negli anni Sessanta e Settanta la visione di Carlo Ginzburg su cultura dotta e cultura popolare, religione istituzionale e religiosità popolare sia fortemente polarizzata, dal libro sui *beneandanti* friulani, al contributo per la *Storia d’Italia* Einaudi, fino al celeberrimo *Il formaggio e i vermi* e oltre¹⁷. Ciò nonostante mi guarderei dal considerarla una posizione manichea. Non penso che lo stesso Ginzburg, allora e ancor di più in seguito, abbia mai negato contaminazioni e comunicazione tra cultura “alta” e cultura “bassa”. Ritengo piuttosto che proprio dai suoi libri si desuma la necessità di una lettura disincantata del mondo contadino, da stu-

¹⁴ Giorgio Chittolini, *Un paese lontano*, in “Società e storia”, 26 (2003), nn. 100-101, pp. 331-354.

¹⁵ Francesco Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013.

¹⁶ Riprendo quasi alla lettera il titolo di un articolo dello stesso Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in “Quaderni storici”, 39 (1994), n. 86, ora in Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 241-269.

¹⁷ Nell’ordine: *I beneandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966; *Folklore, magia, religione*, in *Storia d’Italia*, 1: *I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 603-676; *Il formaggio e i vermi*, Torino, Einaudi, 1976.

diare senza occhiali romantici, capaci di deformarne la visione e di restituirla sempre l'immagine cristallizzata del luogo dell'innocenza e della permanenza di valori "innati". Di sicuro poi l'autore de *Il formaggio e i vermi* non ha alimentato il fiume dell'etnocentrismo¹⁸.

Penso in definitiva che né Ginzburg né altri che si sono occupati del tema in questione abbiano mai ammiccato, nemmeno lontanamente, a una presunta astoricità della cultura popolare. Certo dire che cosa oggi è "popolare" risulta estremamente difficile, se non impossibile. Non risultava così difficile fino agli anni Settanta del Novecento in molte aree del paese, così come non risultava difficile riconoscere anche nella classe operaia tracce ancora evidenti di cultura popolare contadina magari accresciuta e arricchita di elementi specifici nati, tra Ottocento e Novecento, nella quotidianità segnata dai tempi e dai ritmi della fabbrica fordista, dall'appartenenza o militanza politica e sindacale e a volte dalla schizofrenia tra quest'ultima e la coscienza religiosa. Si trattava di una cultura popolare profondamente impregnata o influenzata dalla modernità ma ancora capace di veicolare ideali di libertà e di emancipazione: altro che ricerca dell'"autentico" e dell'"originario" o più prosaicamente di tradizioni inventate o feste di piazza, "sabba di consumismo enogastronomico", come ironizza allusivo Curzel.

Ugo Pistoia

Ma la cultura "alta" è viva? E sta lottando?

Chiedo ospitalità a "Studi Trentini. Storia", tentando di rispondere alla proposta di Emanuele Curzel di una discussione sul tema "cultura popolare".

Nel suo ultimo editoriale mi pare si affrontino esplicitamente due temi: la "cultura popolare" come oggetto di mitizzazione, come attuale "esperienza di massa", "strato' fondante e primigenio" "sentito come attingibile da chiunque" (con accenni a due sottocategorie, quella più localistica, "sangue e suolo", e quella più borghese, "alternativa", *slow food*); le culture popolari come oggetto di studio storiografico. Ma aleggia anche un altro oggetto: la cultura "alta". Infatti Curzel critica sia l'aprioristica dicotomia tra la cultura dei dominatori e quella dei dominati, sia quella tra una cultura "alta" e una "popolare", ma sembra implicitamente riconoscere l'esistenza/la necessità di un tipo di cultura "alta", quella che può, ad esempio, discernere tra rotti e conchiglie nell'ormai rifluita ondata di studi sulla cultura popolare.

¹⁸ Si vedano almeno i saggi contenuti in *Il filo e le tracce*.

Concordando con quanto dice Curzel sull'attuale percezione de "la cultura popolare", intendo qui puntare l'attenzione sulla dicotomia storica tra cultura alta e popolare", e sulle culture popolari come oggetto di studio storiografico. Le ipotesi che tenterò di verificare: una validità dello schema interpretativo dicotomico superiore a quella descritta da Curzel; un disequilibrio negli studi storiografici, a sfavore delle culture popolari, soltanto parzialmente colmato da quell'ondata che ha lasciato rottami e conchiglie.

Per cominciare, una breve, e "popolare", contestualizzazione storica. Dal secolo XVIII cominciano ad apparire i segnali del tramonto di un contesto socio-economico (durato millenni) nel quale la gran parte della popolazione si occupava di agricoltura e nel quale vivevano pilastri come l'ordine (politico, sociale, familiare) metafisicamente costituito, o la centralità dei legami di sangue. Comincia a delinearsi un nuovo contesto, caratterizzato dalla produzione industriale di merci, da una visione del mondo fondata sulla quantificazione matematica e sull'utilizzo del denaro come espressione di valore del reale, dalla concezione dell'individuo singolo come depositario di una propria razionalità e di diritti inviolabili. Ma fino alla diffusione dell'industrializzazione e del capitalismo risulta abbastanza difficile negare la validità di uno schema semplificante come quello che individua una dicotomia tra cultura popolare e cultura alta: il confine tra le due può essere brutalmente visto nell'accesso alla scrittura.

La diffusione dell'alfabetizzazione si accompagna a quella dell'industrializzazione (e vi è chi vede in ciò un rapporto causale...). Nel XIX secolo si disarticolano progressivamente i vincoli socio-culturali tradizionali, finché l'evoluzione del modello epistemologico capitalista giunge, almeno in alcuni alfiere della cultura "alta" come Marx e Nietzsche, a un'inattesa scoperta: quel paradigma epistemologico ha tradito uno dei suoi principali caposaldi; la metafisica non è stata affatto estirpata, anzi continua a prosperare sotto la sottile crosta del pensiero razionale. La razionalità è costretta a dubitare di se stessa, ma si accorge di dover comunque utilizzare nell'autoanalisi quegli stessi strumenti, elaborati almeno a partire dai presocratici, sui quali poggiava la precedente fiducia. Questa razionalità in crisi prende atto di essere inestricabilmente legata a fattori materiali, sia a livello sociale che individuale, e di dover accogliere il paradosso come inevitabile compagno di viaggio.

Tali novità risultano assai poco utili al sistema capitalista, e la loro diffusione resta per molti aspetti confinata in un ambito ristretto, o sommersa da ondate di para-interpretazioni depotenzianti¹⁹, mentre l'analisi marxista-

¹⁹ Ad esempio, il dibattito filosofico (?) degli ultimi anni tra "neorealisti" e "postmoderni" si incentra sui confini tra fatti ed interpretazioni, e su una concezione arbitrariamente attribuita a Nietzsche. I contenuti risultano drammaticamente regressivi non soltanto rispetto alle conquiste dei due irsuti filosofi ottocenteschi, ma anche rispetto al più ristretto ambito della riflessio-

na della dinamica storica diviene bandiera di lotta e di speranza per grandi quantità di persone. Marx risulta forse troppo schematico anche per il contesto industriale urbano del XIX secolo: difficile però negare, almeno fino alla borghesizzazione del mondo “sviluppato”, una dicotomia tra minoranze proprietarie dei mezzi di produzione e maggioranze “proprietarie” della propria forza lavoro. Non mi risulta, inoltre, sia stata finora proposta un’ipotesi sui rapporti tra fattori materiali e culturali che superi in validità esplicativa quella che li vede strettamente legati e interdipendenti. Ritengo poi assai difficile, almeno fino al secondo dopoguerra, negare del tutto un confine tra ambiti culturali “popolari” e produzione culturale “ufficiale”, quella dei “dotti, ricchi e potenti”. A meno che non si proponga un modello di analisi all’insegna del *continuum*, così da rispettare maggiormente “il modo in cui gli uomini vivono e leggono il mondo”, il quale “si mescola, si sfrangia e si contamina incessantemente”. Ben venga un tale modello, e giù il cappello di fronte a chi fosse in grado di gestirlo: ma non mi risultano conquiste di simili vette storiografiche, e non raggiunge un tale risultato una storiografia che tuttora presenta in gran parte punti di vista delle classi alte. Non è soltanto un problema di fonti (per quanto se ne possa dare una lettura critica, la pubblicistica, la normativa e gli archivi amministrativi non li producevano né i contadini né i proletari, e non erano espressione delle loro culture), ma anche di concezioni storiografiche (come il riconoscere un peso specifico elevato a singoli personaggi, solitamente figure apicali), di investimenti di denaro su alcuni temi anziché su altri, della valutazione e dell’articolazione stessa dei rami del sapere²⁰.

Nel frattempo la lezione di Marx e di Nietzsche è stata sommersa da mille rivoli di postmodernità ricca di parole e di rumore, ma povera di critica razionale, fino a esiti tragicomici come l’invenzione della “intelligenza colletti-

ne metastoriografica contemporanea. Per un approccio laico alla disperante disputa: Umberto Eco, *Il realismo minimo*, in “La Repubblica”, 11 marzo 2013.

²⁰ Ad esempio, Curzel dice che qualche anno fa sembrava si fosse riusciti a definire scientificamente quella popolare come “cultura alternativa che aveva potuto esprimersi (...) persino negli oggetti appartenenti alla materialità della vita contadina”; non so se il “persino” si riferiva a una concezione dell’espressione culturale escludente tali oggetti: se così fosse sarebbe una scelta, non un dato di fatto. Difficile poi negare ad alcuni oggetti della tradizione contadina una “alternatività” rispetto al sistema capitalista. In un territorio fatto di vallate e pendii si erano adottati esempi di alta tecnologia, i muretti a secco, per il contenimento di terrazzamenti e sentieri; almeno da alcune generazioni tale tecnica è tramandata oralmente, in ambito “popolare”. Tale cultura, pur non parlando di “valorizzazione” o “riqualificazione” ambientale/paesaggistica, ha continuato per secoli a distribuire sul territorio strutture elastiche, traspiranti e drenanti, prive di additivi chimici, ideale habitat per piante e rettili. Negli ultimi anni la P.A.T. ha invece utilizzato, per rappazzare i cedimenti di antichi muretti, dei pannelli in cemento mascherato con mezze pietre a rilievo, privi di drenaggio e quindi trasportati a valle come zattere dalle prime piogge...

va” (e digitale): anche quest’onda, per usare la metafora di Curzel, ha lasciato le sue conchiglie di razionalità²¹, ma per trovarle ci si deve tuffare, perché l’onda non ha ancora iniziato a rifluire, anzi sta ancora ingrandendo. Si giunge così alla contemporaneità. Secondo Curzel: “non si può escludere a priori che vi possano essere, in determinate epoche e contesti, due macroculture che si confrontano”. L’ipotesi qui sostenuta vede tale dialettica come schema utile per la comprensione delle dinamiche storiche almeno fino al secondo dopoguerra, pur con tutti i limiti di ogni schema interpretativo. La validità di tale schema viene a diminuire man mano che, nei paesi “sviluppati”, si sviluppano fattori quali: la terziarizzazione, la delocalizzazione di attività produttive nel “terzo mondo”, l’automazione e la “dematerializzazione” del lavoro (con una crescente difficoltà di distinzione tra “padroni” e “dipendenti”, e tra orari e luoghi destinati al lavoro e al tempo libero); la “borghesizzazione” della società, con l’accesso di massa a beni prima riservati a minoranze: beni materiali (molti dei quali creati *ex novo* dall’industria), ma anche il “tempo libero”, l’istruzione, il mercato culturale. Curzel definisce le culture popolari (intese come oggetto di studio storiografico) come culture “che non si esprimono prima di tutto nel testo scritto”. Ma ora i mezzi di produzione e diffusione di scrittura sono a portata di ogni cultura. I mezzi informatici di diffusione di scrittura e di comunicazione audiovisiva stanno soppiantando la trasmissione orale del sapere²², oltre a determinare spesso anche l’oggetto del sapere stesso, sostituendo l’esperienza diretta, individuale/famigliare o socialmente codificata e ritualizzata, alla base delle culture popolari.

È nella maturazione di tale contesto che trovano collocazione i fenomeni di “riscoperta” di massa de “la cultura popolare”. La sfarinatura della dicotomia tra masse/culture popolari ed *élites* dominanti/culture alte sembra incidere anche sulla funzione di guida illuminata, pedagogica, che queste ultime si erano storicamente assegnate. Quale spazio residuo, e quale capacità di intervento, riesce a ritagliarsi la cultura dei “dotti”, ora che i “ricchi e potenti” l’abbandonano, ora che il mondo “sviluppato” richiede velocità e semplicità e non fastidiosi lavori intellettuali? Esiste oggi, e dove si può individuare, una linea di confine tra le attuali culture “popolari”, come individuate da Curzel, e una cultura “alta” custode e produttrice di razionalità critica? Sia quanto da me finora esposto, sia “la culturale popolare”, pec-

²¹ Mentre scrivo queste righe giunge la notizia della dipartita di una di queste conchiglie, Luciano Gallino. La maggior parte delle conchiglie che, da fruitore, “conosco”, ha ormai lasciato questo mondo; penso a nomi quali Santo Mazzarino, Colli e Montinari, Bordiga, Timpanaro, e, in terra trentina, Menestrina, Kögl, Casetti, Rogger.

²² Ma stanno anche modificando le caratteristiche della trasmissione culturale scritta, come nota ad esempio Curzel nell’editoriale al n. 2013/1 della rivista, *Da Barbacovi a Wikipedia*.

cano di scarsa scientificità, dogmatismo ed eccesso di semplificazione. Ma la cultura “alta” istituzionale, accademica, può dirsi libera da tali difetti? Si tenterà qui un minimale esame del mondo dal quale la cultura alta dovrebbe essere prodotta, quello, appunto, delle istituzioni accademiche. L’ipotesi di partenza è quella che vede anche l’attuale cultura alta come entità strettamente legata a un dato contesto socio-economico, ora definibile come “capitalismo”. Un primo metodo di indagine qui proposto consiste nell’individuazione di un codice linguistico caro a tale contesto, quello del *marketing* e dello *slogan* pubblicitario²³. Ad esempio, una recente e imponente pubblicazione in materia di geografia storica²⁴ si presenta con il seguente *incipit*:

“Riprendendo il senso heideggeriano del vivere un luogo come custodire e curare affettivamente, Norberg-Schulz scrisse che il senso dell’abitare consapevolmente un paesaggio risiede innanzitutto nella sua comprensione (Norberg-Schulz 1992). In questa acuta osservazione ci sembra stia tutto il significato strategico, e con esso la conseguente attualità della geografia storica contemporanea (...)”.

Una rapida analisi linguistica fa sorgere alcuni dubbi. “Il senso dell’abitare consapevolmente un paesaggio risiede innanzitutto nella sua comprensione”: tre sostantivi e un avverbio, tutti compresi nell’area semantica della conoscenza critica (“senso”, significato; “paesaggio”, oggetto di percezione, perlopiù visiva e/o scientifica-geografica; “consapevolmente”; “comprensione”); due verbi, i quali creano un’assonanza semantica (“abitare”/“risiede”) trasfigurando il significato di “paesaggio”. La tautologia (difficile agire consapevolmente su un oggetto, se non avendone una qualche comprensione...) è circolare, onniavvolgente, narcotizzante, e si accompagna a slittamenti semantici: il concetto di “paesaggio” si allarga fino al territorio nel quale si abita, senza che affettività e percezione vengano appesantite da ineleganti dettagli per millenni legati all’abitare, quali il sostentamento, l’utilizzo, il consumo. Significativo anche l’aggancio ad Heidegger, sacerdote della tautologia elevata ad arma di distruzione della razionalità, adatto a ideologie che ricoprano di glassa razionalistica un nucleo di misticismo.

Si potrebbero poi cercare eventuali coincidenze tra gli interessi dei grandi conglomerati economici e le coordinate epistemologiche delle ricerche universitarie. Un campo assai interessante risulta quello degli studi più di-

²³ Un’intera classe politica, assecondata dall’informazione giornalistica, può ad esempio permettersi formule come “la libertà di costruirsi una pensione integrativa” per descrivere ciò che in altri tempi si sarebbe percepito non soltanto come un’abdicazione dello Stato, ma anche come un pressante invito alla partecipazione di massa al mercato finanziario (*recte*: “a giocare in borsa”).

²⁴ APSAT 9: *cartografia storica e paesaggi in Trentino: approcci geostorici*, a cura di Elena Dai Prà, Mantova, SAP, 2013.

rettamente rivolti alla comprensione della mente umana: neuroscienze, psichiatria, scienze cognitive. Per alcuni anni (quelli nei quali fiorivano gli studi sulla cultura popolare...) tali discipline si erano aperte a concezioni della “normalità” come dato fortemente condizionato da fattori ideologici, e a concezioni dei rapporti corpo/mente, o materia/pensiero, che tentavano di superare i limiti del dualismo cartesiano. Nell’ultimo trentennio si torna ad assegnare un aprioristico primato al dato genetico rispetto a quello ambientale; si torna a visioni dualistiche, meccanicistiche e metafisiche, come quella che affronta la “sindrome da deficit di attenzione” degli infanti con la chimica (anziché interrogarsi sul tipo di vita al quale si stanno costringendo dei giovani innocenti). Da alcuni anni è sbarcato anche presso l’università trentina un corso di Laurea in scienze cognitive, il quale promette “una costante interazione tra l’approccio (psico-/neuro-) biologico e quello computazionale allo studio della mente e del cervello”²⁵ (l’approccio computazionale è quello che assume il complesso informatico *software/hardware* come modello per lo studio della mente: su un simile ribaltamento metafisico sarebbe interessante sentire il vecchio Feuerbach...) ²⁶. Tali concezioni sembrano avere in comune la spinta verso l’acquisto di prodotti industriali, una visione dell’umano come entità più meccanica che animale, e una certa avversione verso ogni utopia di crescita collettiva, culturale e politica: per il mercato sono preferibili tanti singoli destinatari di *input* a risposta obbligatoria.

Ma un campo di studio particolarmente adatto per valutazioni su un intero complesso culturale è proprio quello storiografico, volto alla ricostruzione di un passato collettivo e alla sua divulgazione/narrazione in favore della *polis*. E proprio la “cultura popolare” costituisce un oggetto di ricerca particolarmente adatto a uno sguardo “dall’esterno” all’attuale contesto. Ad esempio, Curzel cita “eretici e streghe” e “cibi poveri” tra i temi attraenti e sfruttati nell’attuale *revival* del “popolare”; a questi si potrebbe aggiungere la “medicina tradizionale”, guarda caso unico oggetto di studio in materia presente sul volume dedicato al secolo XIX della *Storia del Trentino* ITC: forse la divulgazione storiografica “alta” potrebbe fare qualcosa in più per evitare usi strumentali delle culture popolari. Qualcosa si può dire anche riguardo alle costruzioni istituzionali nei territori rurali, tema quanto mai vicino a quello delle “culture popolari”. La storiografia locale presenta un quadro nel quale (e di nuovo schematizzo brutalmente) si salta dal nulla pre-romano, a una (presunta, e non si sa quanto diffusa nelle valli) articolazione romana in *vici* e *pagi*, *villae* e sistema curtense, a un nuovo nulla durato molti secoli (con qualche accenno all’insediamento presso castelli) per giungere

²⁵ <http://web.unitn.it/cimec/31081/informazioni-generalì>, consultato il 7 novembre 2015.

²⁶ Per una critica all’approccio computazionale si vedano, ad esempio, i lavori di Gregory Bateson, non certo un luddista, ma anzi uno dei primi studiosi di cibernetica.

alle comunità del secolo XIII, con i loro “statuti” scritti. Si suppone esistessero forme di gestione collettiva del territorio anche prima del secolo XIII, ma nulla si dice delle collettività in questione, se e come fossero organizzate, dove si ritirassero a dormire la notte. Probabilmente questo è il risultato di una sana e scientifica prudenza: si parla soltanto di ciò che si può provare con adeguate fonti. Ma, di fronte a simili esiti, si potrebbe forse pensare a dirottare parte dei fondi finora destinati alle biografie dei principi vescovi e spostarli su ricerche di tipo archeologico, o magari un po’ eretiche, come il Modzelewski de *L’Europa dei barbari*, così da tentare di ricostruire la voce di società poco dedite allo scrivere e guarnire documenti per gli storici. A me pare interessante il passato dei territori rurali, e non per cercarvi vita “secondo natura” o democrazia diretta, ma per prosaiche curiosità: esisteva un approccio conoscitivo diverso da quello divenuto “normale” a partire dalla rivoluzione industriale? Cosa può comportare la marginalizzazione di strumenti di misura del reale come il denaro? Quali insegnamenti si possono trarre esaminando un mondo giuridico e istituzionale costruito in assenza della scrittura? Quali fattori culturali di origine antica si possono vedere attivi tuttora, e quali vengono ripescati, anche a livello giuridico, perché consoni al nuovo contesto²⁷?

Riassumendo quanto finora qui “popolarmente” esposto, nell’ambito degli studi storiografici si possono evidenziare alcuni fenomeni, quali una tradizionale estraneità/alterità nei confronti delle culture popolari, e una proverbiale vicinanza al mondo dei vincitori. Per alcuni decenni, nel secondo dopoguerra, si verifica un tentativo di rivisitazione del popolare, per vari aspetti ingenuo, come lo descrive Curzel, ma capace di produrre ottimi risultati: se anche fosse l’unico, sarebbe sufficiente l’aver rivolto l’analisi critica non soltanto al passato, ma anche al presente, fattore senza il quale la storiografia è fatalmente destinata a funzioni celebrative, consolatorie, digestive. Nel contesto sempre più liquido dell’ultimo trentennio sembra invece di assistere a un generale “rientro nei ranghi” della ricerca storica, descrivibile forse anche come nuova “grande narrazione”. Una grande narrazione riconoscibile dalla scelta dei temi, dalla metodologia, dal lessico. Molto viene dato per scontato, già “noto” (ad esempio, le costruzioni istituzionali) e gli oggetti di studio sono sempre più parcellizzati; le dinamiche storiche risul-

²⁷ Tra tali fattori antichi se ne possono individuare alcuni tornati in auge dopo essere stati combattuti proprio in quei fatidici decenni nei quali si studiava “la cultura popolare”. Un esempio tra tanti, gli “enti caritativi”, ai quali nel 2010 il governo affidava la gestione di pubblici fondi attraverso la *social card*; tipica anche la tendenza alla saldatura tra l’antico (il “caritativo”) e il “moderno-tecnologico” (la *social card*), saltando a piè pari un paio di secoli di sperimentazioni “alte” e di lotte “popolari”. Il superamento di concetti come la “carità” faceva parte di un vizzo degli anni del “popolare”: l’attuazione del diritto alla salute senza distinzioni di ceto o di convinzioni religiose, con particolare attenzione all’ambiente di vita e di lavoro.

tano all'apparenza "asettiche", ma il punto di vista è spesso univoco; a volte i rapporti causali sembrano eliminati come rozzi relitti di storiografie ingenuie, anziché venire affrontati con accresciuta acribia. In alcuni casi si giunge all'utilizzo, senza specificazioni e senza contestualizzazioni, di sostantivi come "sviluppo", o all'uso di aggettivi quale "etico" o "tecnologico", come se rimandassero a una valutazione qualitativa, se non a una concezione della storia all'insegna del "progresso". Anche molti studi prodotti negli anni del "popolare" sono riconoscibili all'impronta, per ciò che veniva dato allora per scontato e normale, per alcuni vezzi linguistici: ma alcuni decenni fa si concedeva un notevole spazio alle riflessioni metodologiche e all'esplorazione della *Weltanschauung* del ricercatore²⁸. Nell'ultimo trentennio pare invece di essere tornati a una concezione del presente come "normalità", con la quale implicitamente si mette a confronto il passato e con la quale se ne contestualizza il racconto; una "normalità" che determina la scelta delle domande da porre alle fonti e, soprattutto, l'assenza di intere categorie di domande. Pare inoltre che la gamma degli interrogativi storiografici, e l'utilizzo di ottiche di tipo antropologico, diminuiscano man mano che ci si avvicina al presente, specialmente nei confronti dei segmenti sociali che, negli ultimi due secoli, più si avvicinavano alla "normalità" dell'attuale contesto: quelli alfabetizzati, nei quali era diffusa la percezione del reale attraverso strumenti di misurazione matematici, per i quali l'economia era già tradotta in termini monetari.

Condivido, dunque, il (moderato) timore manifestato da Curzel nei confronti di un'egemonia de "la cultura popolare", ma lo pongo alcuni gradini sotto il timore che mi suscitano le espressioni delle istituzioni ufficiali quando si presentano, consapevolmente o meno, come "la cultura".

Nicola Zini

²⁸ Anche l'informatizzazione degli strumenti di ricerca archivistici contribuisce all'attuale grande narrazione accademica. Con l'informatica si ottengono una diffusione "in tempo reale" delle informazioni e una tendenza alla standardizzazione descrittiva. Sono però armi a doppio taglio: la standardizzazione comporta descrizioni sempre più formalizzate, ma anche meno aderenti alle specificità culturali e territoriali, e tendenti ad autorappresentarsi all'insegna dell'oggettività scientifico-tecnologica, con effetti di opacità rispetto all'appartenenza a un determinato e non neutrale contesto culturale. A ciò contribuiscono anche la lettura "a video" e la tendenza alla velocità, le quali portano alla redazione di descrizioni e di introduzioni metodologiche sempre più brevi e semplificate.