

— ΝΕΟΤΕΡΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ —

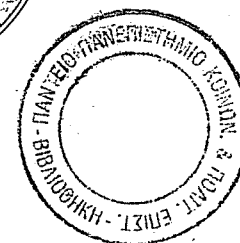
Υπεύθυνοι σειράς: Κώστας Κωστής, Σωκράτης Πετμεζάς

CARLO GINZBURG

ΤΟ ΤΥΡΙ ΚΑΙ ΤΑ ΣΚΟΥΛΗΚΙΑ

Ο κόσμος ενός μιλωνά του 16ου αιώνα

Μετάφραση
ΚΩΣΤΑΣ ΚΟΥΡΕΜΕΝΟΣ



Δεύτερη έκδοση

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

273.60945

Gm

Οι εικόνες στις σελίδες 5, 11, 33, 35, 239 και 241 προέρχονται από τη συλλογή βιβλίων με εμβλήματα της Newberry Library. Οι εικόνες στη σελίδα 31 προέρχονται από το *Il sogno di Caravia*. Όλες περιέχονται στην αμερικανική έκδοση του βιβλίου (*The Cheese and the Worms*, The John Hopkins University Press).

Τίτλος πρωτοτύπου: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*

© Giulio Einaudi, 1976

© για την ελληνική γλώσσα, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια

Η μετάφραση έγινε από την ιταλική γλώσσα.

Πρώτη έκδοση: Απρίλιος 1994

ISBN 960-221-068-0

Διορθώσεις: Δήμητρα Τουλάτου

Στοιχειοθεσία: Line Art

Φιλμ-μοντάζ: Γιώργος και Εύη Κώτσου

Εκτύπωση: Χριστοδούλου Πέτρος και Υιός Ο.Ε.

Βιβλιοδεσία: Κώστας Δελής

e-mail: alexcom@otenet.gr

Κεντρική διάθεση: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Σόλωνος 133,

106 77 Αθήνα, τηλ. 3806305, 3821813, fax 3838173

Βιβλιοπωλείο: Πεσμαζόγλου 5 / Σταδίου 44 (Στρά του Βιβλίου),

105 64 Αθήνα, τηλ. 3311719

Περιεχόμενα

Πρόλογος	11
Εύχαριστίες	33

Το τυρί και τα σκουλήκια

1 Ο Μενόκαιο	35
2 Ο τόπος	38
3 Πρώτη εξέταση	41
4 «Αλαφροϊσκιωτος»;	43
5 Από την Κογκόρντια στο Πορτογκρουάρο	44
6 «Να πω πολλά ενάντια στους ανωτέρους»	47
7 Μια αρχαϊκή κοινωνία	54
8 «Εκμεταλλεύονται τους φτωχούς»	58
9 «Λουθηρανοί» και αναβαπτιστές	61
10 Ένας μυλωνάς, ένας ζωγράφος, ένας παλιάτσος	67
11 «Απόψεις που τις έβγαλα από το δικό μου μυαλό»	77
12 Τα βιβλία	79
13 Αναγνώστες του χωριού	82

στη Λουίζα

Πρόλογος



1

Στο παρελθόν οι ιστορικοί μπορούσαν να κατηγορηθούν ό-
τι ενδιαφέρονταν μόνο για τα «κατορθώματα των βασιλιά-
δων». Σήμερα βέβαια δεν είναι πια έτσι τα πράγματα, αφού
όλο και περισσότερο στρέφονται προς αυτό που οι προκάτοχοί
τους είχαν παρασιωπήσει, ξεσκαρτάρει ή απλώς αγνοήσει.
«Ποιος έχτισε τις επτάπυλες Θήβες;» ρωτούσε κιόλας ο «εργά-
της αναγνώστης» του Μπρεχτ. Οι πηγές δεν μας λένε τίποτε
για εκείνους τους ανώνυμους χτίστες, μα το ερώτημα διατηρεί
όλη του τη βαρύτητα.

2

Η σπανιότητα των μαρτυριών που αφορούν τις συμπερι-
φορές και τις στάσεις των υπαλλήλων τάξεων του παρελθόν-
τος είναι φυσικά το πρώτο —όχι το μοναδικό— εμπόδιο στο ο-

ποίο προσκρούουν οι έρευνες αυτού του είδους. Ο κανόνας όμως αυτός έχει εξαιρέσεις. Το βιβλίο τούτο αφηγείται την ιστορία ενός μυλωνά από το Φριούλι –του Ντομένικο Σκαντέλλα, του επονομαζόμενου Μενόκιο– που πέθανε στην πυρά κατά διαταγή της Ιεράς Συνόδου [Sant' Uffizio], έχοντας ως τότε ζήσει τη ζωή του μέσα σε απόλυτη ανωνυμία. Οι φάκελοι των δύο δικών, που κινήθηκαν εναντίον του με απόσταση δεκαπέντε ετών η μία από την άλλη, συνθέτουν έναν πλούσιο πίνακα των σκέψεων και των συναισθημάτων του, των φαντασιώσεων και των προσδοκιών του. Άλλα έγγραφα μας πληροφορούν για τις οικονομικές του δραστηριότητες και για τη ζωή των παιδιών του. Έχουμε ακόμα και γραπτά γραμμένα από τον ίδιο, καθώς και μια μερική κατάσταση των αναγνώσμάτων του (γιατί ήξερε ανάγνωση και γραφή). Θα θέλαμε βέβαια να ξέραμε και πολλά άλλα για τον Μενόκιο. Ήδη όμως τα όσα γνωρίζουμε μας επιτρέπουν να ανασυνθέσουμε ένα κομμάτι από αυτό που συνηθίζουμε να ονομάζουμε «κουλτούρα των υπαλλήλων τάξεων» ή και «λαϊκή κουλτούρα».

3

Οι διαφορές πολιτισμικού επιπέδου στο εσωτερικό των λεγόμενων πολιτισμένων κοινωνιών αποτελούν τη συνθήκη υπαρχής του κλάδου που έχει αυτοοριστεί τότε ως φολκλόρ, τότε ως λαογραφία, τότε ως ιστορία των λαϊκών παραδόσεων και τότε ως ευρωπαϊκή εθνολογία. Όμως η χρήση του όρου «κουλτούρα», με σκοπό να οριστεί το σύνολο των στάσεων, των δοξασιών, των κωδικών συμπεριφοράς και πάει λέγοντας, οι οποίοι προσιδιάζουν στις υπάλληλες τάξεις μιας δεδομένης ιστορικής περιόδου, είναι σχετικά όψιμη και δανεισμένη από την πολιτισμική ανθρωπολογία. Πράγματι, μόνο μέσα από την έννοια της «πρωτόγονης κουλτούρας» καταφέραμε ν' α-

να γνωρίσουμε ότι αυτοί που κάποτε πατερναλιστικά ορίστηκαν ως «κοινό πλήθος των πολιτισμένων λαών» είναι όντως κάτοχοι μιας κουλτούρας. Έτσι, οι τύψεις συνείδησης της αποικιοκρατίας παντρεύτηκαν με τις τύψεις συνείδησης της ταξικής καταπίεσης. Με τον τρόπο αυτό ξεπεράστηκε, λεκτικά τουλάχιστον, όχι μόνο η απαρχαιωμένη αντίληψη του φολκλόρ ως απλής συλλογής αξιοπερίεργων, αλλά και η θέση εκείνων οι οποίοι, στις ιδέες, στις δοξασίες, στις κοσμοεικόνες των υπαλλήλων τάξεων, δεν έβλεπαν τίποτε άλλο από ένα μη οργανικό συνονθύλευμα φτιαγμένο από σπαράγματα ιδεών, δοξασιών και κοσμοεικόνων που είχαν τεχνουργηθεί από τις κυρίαρχες τάξεις, ίσως και πολλούς αιώνες νωρίτερα. Στο σημείο αυτό ξεκίνησε η συζήτηση γύρω από τη σχέση ανάμεσα στην κουλτούρα των υπαλλήλων τάξεων και σ' εκείνη των κυρίαρχων τάξεων. Σε ποιο βαθμό η πρώτη είναι επακριβώς υπάλληλη ως προς τη δεύτερη; Και σε ποιο μέτρο εκφράζει, αντίθετα, περιεχόμενα εν μέρει τουλάχιστον εναλλακτικά; Μπορούμε να μιλάμε για αμφίδρομη επικοινωνία ανάμεσα στα δύο πολιτισμικά επίπεδα;

Με αυτού του είδους τα προβλήματα οι ιστορικοί άρχισαν να ασχολούνται πολύ πρόσφατα και μάλιστα με κάποια καχυποψία. Αυτό αναμφίβολα οφείλεται εν μέρει στη διάχυτη και συνεχιζόμενη επιβίωση μιας αριστοκρατικής αντίληψης για την κουλτούρα. Υπερβολικά συχνά πρωτότυπες ιδέες ή δοξασίες θεωρούνται εξ ορισμού ως προϊόντα των ανωτέρων τάξεων, η δε διάδοσή τους στις υπάλληλες τάξεις, μηχανικό γεγονός με ελάχιστο ή και ανύπαρκτο ενδιαφέρον: το πολύ-πολύ, επισημαίνονται με αυταρέσκεια ο «ξεπεσμός», η «παραμόρφωση» που έχουν υποστεί αυτές οι ιδέες ή οι δοξασίες στην πορεία της μετάδοσής τους. Η καχυποψία όμως των ιστορικών έχει και μια άλλη αιτία, πιο σεβαστή, που είναι μάλλον μεθοδολογικής παρά ιδεολογικής υφής. Σε σύγκριση με τους ανθρωπολόγους και τους λαογράφους, οι ιστορικοί σαφώς αδι-

κούνται στην εκκίνηση. Και σήμερα ακόμα η κουλτούρα των υπαλλήλων τάξεων είναι (και κατά μείζονα λόγο ήταν στους περασμένους αιώνες) στο συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος της μια προφορική κουλτούρα. Δυστυχώς όμως οι ιστορικοί δεν μπορούν να πιάσουν κουβέντα με τους χωρικούς του ΙΣΤ' αιώνα (άλλωστε δεν είναι σίγουρο ότι θα τους καταλάβαιναν). Πρέπει επομένως να χρησιμοποιήσουν κυρίως γραπτές πηγές (πέρα βέβαια από τα ενδεχόμενα αρχαιολογικά ευρήματα), οι οποίες είναι διπλά έμμεσες: πρώτον γιατί είναι γραπτές και δεύτερον γιατί συνήθως είναι γραμμένες από πρόσωπα που είχαν ξεκάθαρους λίγο-πολύ δεσμούς με την κυρίαρχη κουλτούρα. Αυτό σημαίνει πως οι σκέψεις, οι δοξασίες, οι ελπίδες των χωρικών και των μαστόρων του παρελθόντος φτάνουν ως εμάς (όταν φτάνουν) σχεδόν πάντοτε μέσα από παραμορφωτικά φίλτρα και μεσολαβητές. Και είναι τόσο πολλά αυτά, που αποθαρρύνουν εκ των προτέρων τις προσπάθειες έρευνας προς αυτή την κατεύθυνση. Οι όροι όμως του προβλήματος αλλάζουν ριζικά όταν βάλει κανείς ως στόχο του να μελετήσει όχι πια την «κουλτούρα που παράγεται από τις λαϊκές τάξεις», αλλά την «κουλτούρα που επιβάλλεται σ' αυτές». Αυτό προσπάθησε να κάνει πριν από μια δεκαετία ο Ρ. Μαντρού, με βάση μία πηγή που ως τότε ελάχιστα είχε χρησιμοποιηθεί: τη λογοτεχνία του *colportage*, δηλαδή τις φτηνές, κακοτυπωμένες φυλλάδες (καζαμίες, ρίμες, συνταγές, διηγήσεις θαυμάτων ή βίους αγίων), που πουλιόνταν στα παζάρια ή στην ύπαιθρο από τους γυρολόγους. Η απογραφή των κύριων θεμάτων που συναντιούνται σ' αυτές οδήγησε τον Μαντρού στη διατύπωση ενός κάπως βεβιασμένου συμπεράσματος. Η λογοτεχνία αυτή, που την ορίζει ως λογοτεχνία «φυγής», τροφοδότησε κατά την άποψή του για αιώνες μια εικόνα του κόσμου γεμάτη μοιρολατρία και ντετερμινισμό, θαυμαστά και αποκρυφιστικά στοιχεία, εμποδίζοντας εκ των πραγμάτων τους αναγνώστες της να συνειδητοποιήσουν την κοινωνική και πολιτική τους κατά-

σταση — και άρα παίζοντας, ίσως και εν γνώσει της, έναν αντιδραστικό ρόλο.

Μα ο Μαντρού δεν περιορίστηκε στο να εξετάσει τους καζαμίες και τις ρίμες ως τεκμήρια μιας ενσυνείδητα λαϊκίζουσας λογοτεχνίας. Μ' ένα απότομο και αναιτιολόγητο άλμα τους χαρακτήρισε, στο βαθμό που ήταν όργανα μιας νικηφόρας πολιτισμικής αφομοίωσης [*acculturation*], ως «αντανάκλαση... της κοσμοεικόνας» των λαϊκών τάξεων του Ancien Régime, αποδίδοντας σιωπηρά σ' αυτές τις τάξεις μια απόλυτη πολιτισμική παθητικότητα, στη δε λογοτεχνία του *colportage* έναν υπέρμετρο βαθμό επιρροής. Έστω και αν τα τιράζ ήταν απ' ό,τι φαίνεται πολύ μεγάλα, και αν η καθεμιά απ' αυτές τις φυλλάδες διαβαζόταν πιθανόν δυνατά, αγγίζοντας έτσι πλατιά στρώματα αναλφαβήτων, οι χωρικοί που ήταν σε θέση να διαβάζουν, σε μια κοινωνία όπου οι αναλφάβητοι αποτελούσαν τα τρία τέταρτα του πληθύσμου, ήταν σίγουρα ελάχιστη μειοψηφία. Το να ταυτίσουμε την «κουλτούρα που παραγόταν από τις λαϊκές μάζες» με την «κουλτούρα που επιβαλλόταν σ' αυτές» και το να αποκρυπτογραφήσουμε τη φυσιολογία της λαϊκής κουλτούρας αποκλειστικά και μόνο με βάση τα ρητά, τις διδαχές, τις ιστοριούλες της *Bibliothèque bleue* είναι παράλογο. Η σύντομη οδός που υπέδειξε ο Μαντρού, για να παρακαμφθούν οι δυσχέρειες που σχετίζονται με την ανασύνθεση μιας προφορικής κουλτούρας, στην πραγματικότητα μας φέρνει πίσω στο σημείο εκκίνησης.

Την ίδια σύντομη οδό, αν και με πολύ διαφορετικές προϋποθέσεις, ακολούθησε με αξιοπαρατήρητη αφέλεια η Ζ. Μπολλέμ. Η μελετήτρια αυτή αναγνώρισε στη λογοτεχνία του *colportage* όχι το όργανο μιας (απίθανης) νικηφόρας πολιτισμικής αφομοίωσης, αλλά την (ακόμα πιο απίθανη) αυθόρμητη έκφραση μιας λαϊκής κουλτούρας πρωτότυπης και αυτόνομης, διαποτισμένης με θρησκευτικές αξίες. Μέσα σ' αυτή τη λαϊκή θρησκεία, την επικεντρωμένη στην ανθρώπινη φύση

και τη φτώχεια του Χριστού, συγχωνεύτηκαν, υποτίθεται, αρμονικά η φύση και το υπερφυσικό, ο φόβος του θανάτου και η ορμή για τη ζωή, η εγκαρτέρηση απέναντι στις αδικίες και η εξέγερση ενάντια στην καταπίεση. Είναι προφανές ότι με τον τρόπο αυτό εκλαμβάνεται ως «λαϊκή λογοτεχνία» μια «λογοτεχνία» που προορίζεται για το λαό», οπότε παραμένει κανείς, χωρίς να το καταλαβαίνει, μέσα στο χώρο της κουλτούρας που παράγεται από τις κυρίαρχες τάξεις. Είναι αλήθεια πως η Μπολλέμ διατυπώνει περιστασιακά την υπόθεση ενός χάσματος ανάμεσα σ' αυτό το σύνολο μικρών έργων και στον τρόπο με τον οποίο τα διάβαζαν, απ' ό,τι φαίνεται, οι λαϊκές τάξεις· μα ακόμα και αυτή η επισήμανση, που είναι πολύτιμη, μένει στείρα μια και εκβάλλει στο αξίωμα μιας «λαϊκής δημιουργικήτητας», η οποία δεν διευκρινίζεται περισσότερο και η οποία δεν φαίνεται να μπορεί να προσεγγιστεί, καθώς είναι καταπιεσμένη μέσα σε μια προφορική παράδοση που δεν άφησε ίχνη.

4

Η στερεότυπη ή γλυκερή εικόνα γύρω από τη λαϊκή κουλτούρα, που αποτελεί το καταληκτικό σημείο αυτών των ερευνών, έρχεται σε έντονη αντίθεση με τη ζωντανή εικόνα που χάραξε ο Μ. Μπαχτίν σ' ένα θεμελιώδες βιβλίο πάνω στις σχέσεις του Ραμπελαί με τη λαϊκή κουλτούρα της εποχής του. Απ' ό,τι φαίνεται, ο Γαργαντούας ή ο Πανταγκρουέλ, που ίσως δεν τους διάβασε ποτέ κανένας χωρικός, μας μαθαίνουν περισσότερα για την κουλτούρα των χωρικών απ' όσα το *Altmanach des bergers*, που ωστόσο πρέπει να κυκλοφορούσε ευρέως στη γαλλική ύπαιθρο. Στο κέντρο της κουλτούρας που παρασταίνει ο Μπαχτίν βρίσκεται το καρναβάλι: μύθος και τελετουργία όπου συγχλίνουν η εξύμνηση της γονιμότητας και

της αφθονίας, η παιχνιδιάρικη αντιστροφή όλων των κατεστημένων αξιών και ιεραρχιών, η κωμική αίσθηση της καταστροφικής και αναζωογονητικής ροής του χρόνου. Κατά τον Μπαχτίν, αυτή η οπτική του κόσμου, που δουλεύτηκε στο πέρασμα των αιώνων από τη λαϊκή κουλτούρα, αντιπαρατάχθηκε εκ των πραγμάτων, κυρίως κατά το Μεσαίωνα, στο δογματισμό και τη σοβαρότητα της κουλτούρας των κυρίαρχων τάξεων. Μόνο αν έχουμε στο μυαλό μας αυτή την αντιπαράθεση γίνεται κατανοητό το έργο του Ραμπελαί. Η κωμικότητά του συνδέεται απ' ευθείας με τα καρναβαλικά θέματα της λαϊκής κουλτούρας. Πολιτισμική διχοτομία λοιπόν, μα και αμφίδρομη επικοινωνία και αλληλεπίδραση μεταξύ υπάλληλης και ηγεμονεύουσας κουλτούρας, που γίνεται ιδιαίτερα έντονη στο πρώτο μισό του ΙΣΤ' αιώνα.

Όλα αυτά είναι εν μέρει υποθέσεις οι οποίες δεν είναι όλες εξίσου τεκμηριωμένες. Αλλού όμως, νομίζω, βρίσκεται ο περιορισμός του υπέροχου βιβλίου του Μπαχτίν: οι πρωταγωνιστές της λαϊκής κουλτούρας που αυτός προσπάθησε να περιγράψει — οι αγρότες, οι μαστόροι — μας μιλούν αποκλειστικά σχεδόν μέσα από τα λόγια του Ραμπελαί, ενώ ο πλούτος ακριβώς των προοπτικών έρευνας που μας υπέδειξε ο Μπαχτίν γεννά την επιθυμία για μια διερεύνηση του λαϊκού κόσμου άμεση, χωρίς μεσολαβητές. Για τους λόγους όμως που έχουμε ήδη πει, η αντικατάσταση της παρακαμπτήριας στρατηγικής με μια στρατηγική μετωπική είναι, σ' αυτό τον τομέα της έρευνας, εξαιρετικά δύσκολη.

5

Βέβαια, όταν μιλάμε για παραμορφωτικά φίλτρα και μεσολαβητές, δεν πρέπει να υπερβάλλουμε. Το γεγονός ότι μια πηγή δεν είναι «αντικειμενική» (το ίδιο όμως ισχύει και για

μια απογραφή) δεν σημαίνει πως είναι άχρηστη. Ένα εχθρικά διατεθειμένο χρονικό μπορεί να παράσχει πολύτιμες μαρτυρίες για τις συμπεριφορές μιας εξεγερμένης αγροτικής κοινότητας. Από αυτή την άποψη, η ανάλυση του «καρναβαλιού της Romans» από τον Εμμανυέλ Λε Ρουά Λαντυρί παραμένει υποδειγματική. Και συνολικά, μπροστά στη μεθοδολογική αβεβαιότητα και στα φτωχά αποτελέσματα του μεγαλύτερου μέρους των μελετών που είναι ρητά αφιερωμένες στον ορισμό του τι ήταν η λαϊκή κουλτούρα της προβιομηχανικής Ευρώπης, ξεχωρίζει το επίπεδο κάποιων ερευνών, όπως εκείνες της Ν. Ζ. Ντέιβις και του Ε. Π. Τόμσον για το σαματά [charivari], οι οποίες φωτίζουν συγκεκριμένες πλευρές αυτής της κουλτούρας. Τελικά, ακόμα και ένα ισχνό, σκόρπιο και λιγόλογο υλικό μπορεί κανείς να το χρησιμοποιήσει γόνιμα.

Αλλά ο φόβος μήπως πέσουν στο διαβόητο αφελή θετικισμό, μαζί με τη βασανιστική επίγνωση της ιδεολογικής βίας που μπορεί να κρύβεται πίσω από το πιο φυσιολογικό και εκ πρώτης όψεως πιο αθώο γνωστικό εγχείρημα, ωθεί στις μέρες μας πολλούς ιστορικούς να καίνε τα χλωρά μαζί με τα ξερά – δηλαδή τη λαϊκή κουλτούρα μαζί με το υλικό που μας δίνει μια εικόνα λιγότερο ή περισσότερο παραμορφωμένη αυτής της κουλτούρας. Αφού άσκησε (όχι άδικα) κριτική στις έρευνες που προαναφέρθηκαν, οι οποίες σχετίζονται με τη λογοτεχνία του *colportage*, μια ομάδα μελετητών έφτασε στο σημείο να αναρωτηθεί αν «η λαϊκή κουλτούρα υπάρχει πέρα από τη χειρονομία που την καταλύει». Το ερώτημα είναι ρητορικό και η απάντηση προφανώς αρνητική. Αυτού του είδους ο νεοπυρρωνισμός μοιάζει παράδοξος σε πρώτη ματιά, μια και πίσω απ' αυτόν στέκονται οι μελέτες του Μ. Φουκώ, δηλαδή εκείνου που, γράφοντας την *Ιστορία της τρέλας*, τράβηξε με τον επιτακτικότερο τρόπο την προσοχή στους αποκλεισμούς, τις απαγορεύσεις, τους περιορισμούς, χάρη στους οποίους συγκροτήθηκε ιστορικά η κουλτούρα μας. Αν κοιτάξουμε όμως προ-

σεκτικά, το παράδοξο γίνεται μονάχα φαινομενικό. Εκείνο που κυρίως ενδιαφέρει τον Φουκώ είναι η χειρονομία και τα κριτήρια του αποκλεισμού: οι αποκλεισμένοι, κάπως λιγότερο. Ήδη στην *Ιστορία της τρέλας* υπήρχε τουλάχιστον ενδιάθετα η πορεία που οδήγησε τον Φουκώ στη συγγραφή του *Οι λέξεις και τα πράγματα και της Αρχαιολογίας της γνώσης*. Η πορεία αυτή πιθανότατα επιταχύνθηκε από τις εύκολες μηδενιστικές ενστάσεις που διατύπωσε ο Ζ. Ντερριντά εναντίον της *Ιστορίας της τρέλας*. Δεν μπορούμε να μιλήσουμε για την τρέλα σε μια γλώσσα που ιστορικά συμμετέχει στο δυτικό λόγο και άρα στη διαδικασία που οδήγησε στην ίδια την καταστολή αυτής της τρέλας: το αρχιμήδειο σημείο, με βάση το οποίο ο Φουκώ επιχείρησε την έρευνά του, δεν υπάρχει, δεν μπορεί να υπάρξει: να τι έλεγε στην ουσία ο Ντερριντά. Στο σημείο αυτό, το φιλόδοξο φουκωικό σχέδιο μιας «archéologie du silence» [αρχαιολογίας της σιωπής] μεταμορφώθηκε σε σκέτη σιωπή και τίποτε παραπάνω – που συνοδεύονταν κατά καιρούς από μια άλαλη αισθητικίζουσα θέαση.

Τη συρρίκνωση αυτή μαρτυρεί ένα πρόσφατο βιβλίο το οποίο, μαζί με τα διαφόρων ειδών έγγραφα τα σχετικά με την περίπτωση ενός νεαρού χωρικού, ο οποίος στις αρχές του ΙΘ' αιώνα σκότωσε τη μητέρα, την αδερφή και τον αδερφό του, συγκεντρώνει μια ομάδα δοκιμίων που έγραψαν ο Φουκώ και μερικοί συνεργάτες του. Η ανάλυση στρέφεται κατά κύριο λόγο γύρω από το σημείο τομής δύο γλωσσικών συστημάτων του αποκλεισμού που τείνουν προς την αλληλοαπαίρεσή τους: του δικαστικού και του ψυχιατρικού. Η μορφή του δολοφόνου Πιερ Ριβιέρ περνά τελικά σε δεύτερο πλάνο – ακριβώς τη στιγμή που δημοσιεύεται ένα υπόμνημα το οποίο έγραψε ύστερα από αίτηση των ανακριτικών αρχών, για να εξηγήσει πώς είχε φτάσει στη διάπραξη της τριπλής δολοφονίας. Η δυνατότητα ερμηνείας αυτού του κειμένου αποκλείεται ρητά, γιατί κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με βιασμό του νοήματός

του μέσω της αναγωγής του σε έναν «εξωτερικό» λόγο. Δεν μένει άλλο από την «κατάπληξη» και τη «σιωπή» – μοναδικές θεμιτές αντιδράσεις.

Ο αισθητικίζων ιρασιοναλισμός είναι λοιπόν η κατάληξη αυτής της τάσης ερευνών. Η σκοτεινή και αντιφατική σχέση του Πιερ Ριβιέρ με την κυρίαρχη κουλτούρα μόλις που θίγεται: τα αναγνώσματά του (καζαμίες, βιβλία ευλαβείας, μα και το *Le bon sens du curé Meslier*) ούτε λίγο ούτε πολύ αγνοούνται. Προτιμούν να τον περιγράφουν, καθώς περιπλανιέται στα δάση μετά το έργλημα, σαν «έναν άνθρωπο χωρίς κουλτούρα... ένα ζώο χωρίς ένστικτο... ένα μυθικό ον, ένα τερατώδες ον που είναι αδύνατο να το ορίσεις γιατί είναι εξωτερικό προς οποιαδήποτε διατυπώσιμη τάξη». Μένουν εκστατικοί μπροστά σε μια απόλυτη εξωτερικότητα, η οποία στην πραγματικότητα οφείλεται στην άρνησή τους να την αναλύσουν και να την ερμηνεύσουν. Τα θύματα του κοινωνικού αποκλεισμού γίνονται οι παρακαταθηκάριοι του μοναδικού λόγου που προσφέρει μια ριζική εναλλακτική λύση απέναντι στα ψέματα της κατεστημένης κοινωνίας – ενός λόγου που περνά μέσα από το έργλημα και την ανθρωποφαγία, που ενσαρκώνεται ίδια κι απαράλλακτα τόσο στο υπόμνημα που συνέταξε ο Πιερ Ριβιέρ όσο και στη μητροκτονία του. Πρόκειται για έναν λαϊκισμό με αντεστραμμένο πρόσημο, για έναν «μαύρο» λαϊκισμό – πάντα όμως για λαϊκισμό.

6

Τα όσα είπαμε ως εδώ δείχνουν επαρκώς την αμφισημία της έννοιας της «λαϊκής κουλτούρας». Στις υπάλληλες τάξεις των προβιομηχανικών κοινωνιών αποδίδεται τότε μια παθητική συμμόρφωση στα πολιτιστικά υποπροϊόντα που τους επιδαφιλεύουν οι κυρίαρχες τάξεις (Μαντρού), τότε μια σιω-

πηρή πρόταση αξιών, εν μέρει τουλάχιστον αυτόνομων ως προς την κουλτούρα των κυρίαρχων αυτών τάξεων (Μπολ-λέμ) και τότε μια απόλυτη εξωτερικότητα που ούτε λίγο ούτε πολύ θέτει τον εαυτό της εκείθεν ή καλύτερα εντεύθεν της κουλτούρας (Φουκώ). Πολύ πιο γόνιμη είναι σίγουρα η υπόθεση που διατύπωσε ο Μπαχτίν, ότι δηλαδή υφίσταται μια αλληλεπίδραση ανάμεσα στην κουλτούρα των υπαλλήλων τάξεων και στην κυρίαρχη κουλτούρα. Το να διευκρινιστούν όμως οι τρόποι και οι χρόνοι αυτής της επίδρασης (κάτι που έχει αρχίσει να κάνει με άριστα αποτελέσματα ο Ζ. Λε Γκοφφ), σημαίνει να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα που θέτει το υλικό, το οποίο στην περίπτωση της λαϊκής κουλτούρας είναι, όπως είπαμε, σχεδόν πάντοτε έμμεσο. Έως ποιο σημείο τα στοιχία ηγεμονεύουσας κουλτούρας που ενδεχομένως συναντιούνται μέσα στη λαϊκή είναι καρπός μιας ενσυνείδητης λίγο-πολύ πολιτισμικής αφομοίωσης ή μιας λίγο-πολύ αυθόρμητης σύγκλισης – και όχι μιας ανεπίγνωστης παραμόρφωσης της πηγής, η οποία θα είχε προφανώς την τάση να ανάγει το άγνωστο στο γνωστό και οικείο;

Πριν από χρόνια μου συνέβη να βρεθώ μπροστά σ' ένα παρόμοιο πρόβλημα, καθώς ερευνούσα τις δίκες των μαγισσών από τον ΙΣΤ' ως τον ΙΖ' αιώνα. Ήθελα να καταλάβω τι ήταν στην πραγματικότητα η μαγεία για τους πρωταγωνιστές της, τους μάγους και τις μάγισσες: μα το υλικό που είχα στη διάθεσή μου (οι δίκες, και κατά μείζονα λόγο τα εγχειρίδια δαιμονολογίας) έμοιαζε να αποτελεί ένα παραβάν τέτοιας υφής, που να ακυρώνει ανεπανόρθωτα την προσπάθεια να γνωσθεί η λαϊκή μαγεία. Όπου κι αν στρεφόμουν έπεφτα στα λόγια προέλευσης μοτίβα της ιεροεξεταστικής μαγείας. Μονάχα η ανακάλυψη ενός ρεύματος δοξασιών που ήταν ως τότε στην αφάνεια και που επικεντρωνόταν στους *benandanti* άνοιξε μια σχισμή σ' αυτό το παραβάν. Μέσα από την αναντιστοιχία των ερωτημάτων των δικαστών και των απαντή-

σεων των κατηγορουμένων – αναντιστοιχία που δεν ήταν δυνατό να αποδοθεί ούτε στις ανακρίσεις, οι οποίες στόχευαν στην παραγωγή υποβολιμαίων κατά κάποιον τρόπο απαντήσεων [interrogatori suggestivi], ούτε στα βασανιστήρια – ξεπρόβαλε ένα βαθύ στρώμα λαϊκών δοξασιών, που στην ουσία τους ήταν αυτόνομες.

Οι εξομολογήσεις του Μενόκιο, του μυλωνά από το Φριούλι που πρωταγωνιστεί σ' αυτό το βιβλίο, αποτελούν από ορισμένες απόψεις μια περίπτωση ανάλογη μ' εκείνη των benandanti. Και εδώ, το γεγονός ότι ένα μέρος από τα λεγόμενα του Μενόκιο δεν μπορεί να αναχθεί σε γνωστά μοτίβα υποδηλώνει την ύπαρξη ενός στρώματος λαϊκών δοξασιών, σκοτεινών αγροτικών μυθολογιών, το οποίο δεν έχει ακόμα γεωσκοπηθεί. Εκείνο όμως που κάνει πολύ πιο περίπλοκη την περίπτωση του Μενόκιο είναι το γεγονός ότι αυτά τα σκοτεινά λαϊκά στοιχεία βρίσκονται ενοφθαλμισμένα σ' ένα εξαιρετικά σαφές και συνεπές σύνολο ιδεών, οι οποίες κυμαίνονται από το θρησκευτικό ριζοσπαστισμό ως μια επιστημονικών τάσεων φυσιοκρατία και έως κάποιους ουτοπικούς πόθους κοινωνικής ανανέωσης. Η εντυπωσιακή σύγκλιση των θέσεων ενός άγνωστου μυλωνά από το Φριούλι μ' εκείνες των πιο εκλεπτυσμένων και ενσυνείδητων πνευματικών ομάδων της εποχής του ξαναθέτει πιεστικά το ζήτημα της πολιτισμικής κυκλοφορίας που είχε διατυπώσει ο Μπαχτίν.

7

Προτού δούμε σε ποιο βαθμό οι εξομολογήσεις του Μενόκιο μας βοηθούν να διακριβώσουμε αυτό το ζήτημα, επιβάλλεται να αναρωτηθούμε πόση βαρύτητα μπορεί να έχουν γενικότερα οι ιδέες και οι δοξασίες ενός ατόμου που αποτελεί μεμονωμένο δείγμα του κοινωνικού του επιπέδου. Σε μια πε-

ρίοδο όπου ολόκληρες ομάδες μελετητών επιδίδονται σε ευρύτατες επιχειρήσεις ποσοτικής ιστορίας των ιδεών ή σειραϊκής θρησκευτικής ιστορίας, το να προτείνει κανείς μια εξονυχιστική διερεύνηση ενός μυλωνά ίσως μοιάζει παράδοξο ή παράλογο, κάτι σαν επιστροφή στον αργαλειό με το χέρι, την εποχή των υφαντουργικών μηχανημάτων. Δεν είναι τυχαίο που η ίδια η δυνατότητα ερευνών σαν κι ετούτη έχει εκ των προτέρων αποκλειστεί από εκείνους οι οποίοι έχουν υποστηρίξει, όπως ο Φ. Φυρέ, ότι η επανένταξη των κατωτέρων τάξεων στη γενική ιστορία μπορεί να γίνει μόνο κάτω από το έμβλημα του «αριθμού και της ανωνυμίας», μέσα από τη δημογραφία και την κοινωνιολογία, μέσα από «την ποσοτική μελέτη των κοινωνιών του παρελθόντος». Άρα λοιπόν μπορεί οι κατώτερες τάξεις να μην αγνοούνται πια από τους ιστορικούς, αλλά πάντως είναι καταδικασμένες να παραμείνουν «σιωπηλές».

Εάν όμως το υλικό μάς δίνει τη δυνατότητα να ανασυνθέσουμε όχι μόνο αξεχώριστες μάζες αλλά και επιμέρους προσωπικότητες, τότε η απεμπόληση αυτής της δυνατότητας θα ήταν παράλογη. Το να διευρύνουμε προς τα κάτω την ιστορική έννοια «άτομο» δεν είναι ως στόχος λίγο πράγμα. Φυσικά υπάρχει ο κίνδυνος να πέσουμε στην ανεκδοτολογία, στη διαβόητη *histoire événementielle* [συμβαντολογική ιστορία], που δεν είναι μόνο, ούτε αναγκαστικά, πολιτική ιστορία. Ο κίνδυνος όμως αυτός δεν είναι αναπότρεπτος. Κάποιες βιογραφικές μελέτες έδειξαν πως σ' ένα μέτριο άτομο, που καθ'αυτό δεν έχει βαρύτητα και που ακριβώς γι' αυτό είναι αντιπροσωπευτικό, μπορεί να ανιχνευτούν, σαν μέσα σ' ένα μικρόκοσμο, τα γνωρίσματα ενός ολόκληρου κοινωνικού στρώματος σε μια ορισμένη ιστορική περίοδο – της τάξης των ευγενών της Αυστρίας ή του κατώτερου αγγλικού κλήρου του ΙΖ' αιώνα.

Τέτοια λοιπόν είναι η περίπτωση του Μενόκιο; Ούτε κατά διάνοια. Δεν μπορούμε να τον θεωρήσουμε «τυπικό» χωρικό (τυπικό με την έννοια του «μέσου», του «στατιστικά συχνό-

τερου») της εποχής του: η σχετική του απομόνωση στο χωριό μιλά ξεκάθαρα γι' αυτό. Στα μάτια των συγχωριανών του, ο Μενόκιο ήταν τουλάχιστον εν μέρει διαφορετικός από τους άλλους. Η ιδιομορφία του αυτή όμως είχε πολύ συγκεκριμένα όρια. Γιατί τρόπος να βγεις από την κουλτούρα της εποχής και της τάξης σου δεν υπάρχει, παρά μόνο αν πέσεις στο παραλήρημα και στην απουσία επικοινωνίας. Όπως η γλώσσα, έτσι και η κουλτούρα παρέχει στο άτομο έναν ορίζοντα λανθανουσών δυνατοτήτων — ένα εύκαμπτο και αόρατο κλουβί, μέσα στο πλαίσιο του οποίου μπορεί να ασκήσει την υπό όρους ελευθερία του. Με σπάνια σαφήνεια και ενάργεια πνεύματος ο Μενόκιο συνάρθρωσε το γλωσσικό σύστημα που ιστορικά είχε στη διάθεσή του. Γι' αυτό στις εξομολογήσεις του μπορούμε και ανιχνεύουμε με ιδιαίτερα καθαρή, σχεδόν παροξυσμένη μορφή, μια σειρά από συγκλίνοντα στοιχεία, τα οποία σε ανάλογο υλικό της ίδιας ή λίγο μεταγενέστερης εποχής εμφανίζονται διεσπαρμένα ή μόλις που αναφέρονται. Μερικές βυθοσκοπήσεις επιβεβαιώνουν την ύπαρξη χαρακτηριστικών που μπορούν να αποδοθούν σε μια κοινή αγροτική κουλτούρα. Συμπερασματικά, ακόμα και μια οριακή περίπτωση (όπως είναι αναμφίβολα αυτή του Μενόκιο) μπορεί να αποδειχθεί αντιπροσωπευτική: τόσο αρνητικά — γιατί βοηθάει στη διακρίβωση του τι πρέπει να εννοούμε, σε μια δεδομένη κατάσταση, με τον όρο «στατιστικά συχνότερος» — όσο και θετικά — γιατί μας επιτρέπει να ορίσουμε το περίγραμμα των λανθανουσών δυνατοτήτων ενός πράγματος (της λαϊκής κουλτούρας) που μας είναι γνωστό μονάχα μέσα από αποσπασματικά και παραμορφωμένα τεκμήρια, τα οποία προέρχονται σχεδόν όλα από τα «αρχεία της καταστολής».

Με τα παραπάνω δεν θέλω φυσικά να αντιπαραθέσω τις ποιοτικές στις ποσοτικές έρευνες. Απλώς θέλω να υπογραμμίσω ότι, όσον αφορά την ιστορία των υπαλλήλων τάξεων, η αυστηρότητα που επιδεικνύουν οι ποσοτικές δεν μπορεί να

λειτουργήσει (αν θέλετε, δεν μπορεί ακόμα να λειτουργήσει) δίχως το διαβόητο ιμπρεσιονισμό των ποιοτικών. Η ρήση του Ε. Π. Τόμσον για το «χονδροειδή επαναληπτικό ιμπρεσιονισμό του κομπιούτερ, που επαναλαμβάνει ad nauseam ένα και μοναδικό στοιχείο που εμφανίζεται συνεχώς, παραθεωρώντας όλα τα δεδομένα του υλικού για τα οποία δεν έχει προγραμματιστεί» είναι κατά γράμμα αληθινή, με την έννοια ότι, όπως είναι προφανές, ο κομπιούτερ δεν σκέφτεται αλλά εκτελεί. Από την άλλη, μόνο μια σειρά από εξατομικευμένες και σε βάθος έρευνες μπορεί να κάνει δυνατή την επεξεργασία ενός εμπεριστατωμένου προγράμματος, που να μπορεί να υποβληθεί στον κομπιούτερ.

Ας δώσουμε ένα συγκεκριμένο παράδειγμα. Τα τελευταία χρόνια διεξήχθησαν διάφορες ποσοτικές έρευνες γύρω από τη γαλλική εκδοτική παραγωγή του ΙΗ' αιώνα και τη διάδοσή της, έρευνες που προκλήθηκαν από την ορθότατη πρόθεση να διευρυνθεί το πλαίσιο της παραδοσιακής ιστορίας των ιδεών μέσα από την απογραφή μιας μεγάλης μάζας τίτλων (σαράντα πέντε χιλιάδων σχεδόν), οι οποίοι ως τώρα είχαν συστηματικά αγνοηθεί από τους μελετητές. Μονάχα με αυτό τον τρόπο θα μπορούσαμε —είχε ειπωθεί— να αποτιμήσουμε την παρουσία του αδρανούς, στατικού στοιχείου της εκδοτικής παραγωγής και ταυτοχρόνως να κατανοήσουμε τη ρηξικέλευστη σημασία των αληθινά καινοτόμων έργων. Στην τοποθέτηση αυτή ένας Ιταλός μελετητής, ο Φ. Ντίαζ, αντέιπε ότι από τη μια μεριά υπάρχει ο κίνδυνος σχεδόν πάντα και κουραστικά να ανακαλύπτουμε το προφανές, και από την άλλη να στεκόμαστε σ' αυτό που είναι ιστορικά παραπλανητικό — και έδωσε το εξής παράδειγμα: Οι Γάλλοι αγρότες του τέλους του ΙΗ' αιώνα δεν ορμούσαν φυσικά ενάντια στα κάστρα των ευγενών επειδή είχαν διαβάσει το *L'Ange conducteur*, αλλά επειδή οι «νέες ιδέες που λίγο-πολύ εξυπονοούνταν στις ειδήσεις που έφταναν από το Παρίσι» έσμιγαν με «συμφέροντα και... παλιές

έχθρες». Είναι ξεκάθαρο πως αυτή η δεύτερη αντίρρηση (η άλλη είναι πολύ πιο βάσιμη) αρνείται στην πράξη, πέρα από τη χρησιμότητα των ερευνών γύρω από τις ιδέες και τις δοξασίες των υπαλλήλων τάξεων, την ίδια την ύπαρξη μιας λαϊκής κουλτούρας, προτείνοντας και πάλι την παλιά ιστορία των ιδεών, η οποία ασχολείται αποκλειστικά με τις κορυφαίες περιπτώσεις. Στην πραγματικότητα, η κριτική που πρέπει να ασκηθεί στις ποσοτικές έρευνες της ιστορίας των ιδεών είναι άλλη: όχι ότι είναι υπερβολικά λίγο «κορυφιστικές», αλλά ότι εξακολουθούν να παραείναι τέτοιες. Οι έρευνες αυτές ξεκινούν με την προϋπόθεση ότι όχι μόνο τα κείμενα, μα ακόμα και οι τίτλοι παρέχουν μια μονοσήμαντη ένδειξη. Όμως αυτό φαίνεται ότι γίνεται όλο και λιγότερο αληθινό, όσο περισσότερο κατεβαίνει το κοινωνικό επίπεδο των αναγνωστών. Οι καζαμίες, οι ρίμες, τα βιβλία ευλαβείας, οι βίοι των αγίων, όλο το παρδαλό σύνολο έργων που αποτελούσε τη μάζα της εκδοτικής παραγωγής, μας φαίνονται σήμερα στατικά, αδρανή, μονίμως ίδια κι απaráλλακτα: με ποιον τρόπο όμως τα διάβαζε το κοινό της εποχής; Σε ποιο βαθμό η κατά κύριο λόγο προφορική κουλτούρα εκείνων των αναγνωστών παρεμβαλλόταν στην πρόσληψη του κειμένου, μεταβάλλοντάς το, αναπλάθοντάς το ακόμα και σε σημείο που να του αλλάζει τη φύση; Οι αναφορές του Μενόκιο στα αναγνώσματά του μας παρέχουν ένα λαμπρό παράδειγμα αυτής της σχέσης με το κείμενο, σχέσης που είναι εντελώς διαφορετική από εκείνη που έχουν οι καλλιεργημένοι αναγνώστες του σήμερα. Οι αναφορές αυτές μας επιτρέπουν επιτέλους να μετρήσουμε την απόκλιση, την ύπαρξη της οποίας ορθά υπέθεσε η Μπολλέμ, ανάμεσα στα κείμενα της «λαϊκής» λογοτεχνίας και στον τρόπο που τα διάβαζαν οι αγρότες και οι μαστόροι. Βέβαια, στην περίπτωση του Μενόκιο η απόκλιση αυτή εμφανίζεται βαθύτατα και, υποθέτουμε, ασυνήθιστη. Και πάλι όμως αυτή ακριβώς η ιδιομορφία μάς παρέχει πολύτιμες ενδείξεις για τις παραπέρα έ-

ρευνες. Στην περίπτωση της ποσοτικής ιστορίας των ιδεών, για παράδειγμα, μονάχα η επίγνωση της ιστορικής και κοινωνικής μεταβλητότητας της μορφής του αναγνώστη θα μπορέσει στ' αλήθεια να στρώσει το δρόμο για μια ιστορία των ιδεών που να είναι και ποιοτικά διαφορετική.

8

Η απόκλιση ανάμεσα στα κείμενα που είχε διαβάσει ο Μενόκιο και στον τρόπο που τα αφομοίωσε και τα ανέφερε στους ιεροεξεταστές δείχνει πως οι θέσεις του δεν μπορούν καθόλου να ταυτιστούν με το τάδε ή το δείνα βιβλίο ή να αναχθούν σ' αυτό. Από τη μια, αναφέρονται σε μια προφορική παράδοση που πρέπει να ήταν πανάρχαια. Από τήν άλλη, φέρνουν στο νου μια σειρά από θέματα τα οποία δουλεύτηκαν από τις αιρετικές ομάδες που είχαν ουμανιστική παιδεία: ανεξιθρησκία, τάση αναγωγής της θρησκείας στην ηθική κ.ο.κ. Η διχοτομία είναι φαινομενική και μόνο και παραπέμπει στην πραγματικότητα σε μια ενιαία κουλτούρα, στο εσωτερικό της οποίας δεν είναι δυνατό να επιχειρηθούν ξεκάθαρες τομές. Ακόμη και αν ο Μενόκιο ήρθε σε, έμμεση λίγο-πολύ, επαφή με λόγιους κύκλους, οι δηλώσεις του υπέρ της ανεξιθρησκίας, ο πόθος του για μια ριζική ανανέωση της κοινωνίας έχουν μια δική τους πρωτότυπη χροιά και δεν μοιάζουν να είναι αποτέλεσμα εξωτερικών επιρροών που έγιναν αντικείμενο παθητικής πρόσληψης. Οι ρίζες αυτών των δηλώσεων και αυτών των πόθων βουτούσαν βαθιά μέσα σ' ένα σκοτεινό, σχεδόν ανεξιχνίαστο στρώμα μακρινών αγροτικών παραδόσεων.

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσε ν' αναρωτηθεί κανείς μήπως αυτό που προκύπτει από τα λόγια του Μενόκιο είναι περισσότερο μια «νοοτροπία» παρά μια «κουλτούρα». Παρά τα φαινόμενα, δεν πρόκειται για ψύλλους στ' άχυρα. Εκείνο

που σημάδεψε τις μελέτες της ιστορίας των νοοτροπιών ήταν η επιμονή στα αδρανή, σκοτεινά και ανεπίγνωστα στοιχεία μιας δεδομένης κοσμοεικόνας. Οι επιβιώσεις, οι αρχαϊσμοί, η συναισθηματικότητα, το άλογο: όλα αυτά οριοθετούν το ειδικό πεδίο της ιστορίας των νοοτροπιών, διακρίνοντάς την αρκετά έντονα από παράλληλους και εδραιωμένους πια κλάδους, όπως η ιστορία των ιδεών ή η ιστορία της κουλτούρας (η οποία όμως, για ορισμένους μελετητές, εμπεριέχει εκ των πραγμάτων και τις δύο προηγούμενες). Άρα, αν υπήγαμε την περίπτωση του Μενόκκιο αποκλειστικά στο χώρο της ιστορίας των νοοτροπιών, αυτό θα σήμαινε ότι βάζουμε σε δεύτερη μοίρα την ισχυρότατη έλλογη συνιστώσα (που δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με τη δική μας ορθολογικότητα) της κοσμοεικόνας του. Μα το αποφασιστικό επιχείρημα είναι άλλο: είναι η αναντίρρηση διαταξική συνδήλωση της ιστορίας των νοοτροπιών. Όπως είπαμε, αυτή μελετά το κοινό στοιχείο που έχουν «ο Καίσαρας και ο τελευταίος στρατιώτης των λεγεώνων του, ο άγιος Λουδοβίκος και ο αγρότης που του καλλιεργούσε τα κτήματα, ο Χριστόφορος Κολόμβος και ο ναύτης που υπηρετούσε στις καραβέλες του». Με αυτή την έννοια, το επίθετο «συλλογική», που προστίθεται στη λέξη «νοοτροπία», τις περισσότερες φορές πλεονάζει. Όχι πως θέλω να αρνηθώ το θεμιτό χαρακτήρα των ερευνών αυτού του τύπου, μα ο κίνδυνος να καταλήξουν σε μη νομιμοποιούμενες προεκτάσεις είναι πολύ μεγάλος. Ακόμη και ένας από τους μεγαλύτερους ιστορικούς αυτού του αιώνα, ο Λυσιέν Φεβρ, έπεσε σε μια τέτοια παγίδα. Σ' ένα εσφαλμένο μα σαγηνευτικό βιβλίο, προσπάθησε να αναχθεί από την έρευνα γύρω από ένα άτομο, έστω και εξαιρετικό σαν τον Ραμπελαί, στην αναγνώριση των νοητικών συντεταγμένων μιας ολόκληρης εποχής. Ός εκεί που το ζητούμενο είναι να αποδειχθεί η ανυπαρξία της υποτιθέμενης «αθεΐας» του Ραμπελαί, όλα βαίνουν καλώς. Όταν όμως προωθείται ως το πεδίο της «συλλογικής νοοτροπίας» (ή ψυ-

χολογίας) και υποστηρίζει πως η θρησκεία ασκούσε στους «ανθρώπους του ΙΣΤ' αιώνα» μια επίδραση διεισδυτική και συντριπτική ταυτόχρονα, από την οποία ήταν αδύνατο να ξεφύγει κανείς, όπως δεν μπόρεσε να ξεφύγει ο Ραμπελαί, τότε η επιχειρηματολογία γίνεται απαράδεκτη. Ποιοι ήταν αυτοί οι αδιευκρίνιστοι «άνθρωποι του ΙΣΤ' αιώνα»; Ουμανιστές, έμποροι, μαστόροι, αγρότες; Χάρη στη διαταξική έννοια της «συλλογικής νοοτροπίας», τα αποτελέσματα μιας έρευνας που διεξήχθη στο λεπτότατο στρώμα της γαλλικής κοινωνίας, το οποίο απαρτιζόταν από καλλιεργημένα άτομα, επεκτείνονται σιωπηρά ώσπου αγκαλιάζουν έναν ολόκληρο αιώνα χωρίς ν' αφήσουν τίποτε απ' έξω. Πίσω όμως από τις θεωρητικές κατασκευές γύρω από τη συλλογική νοοτροπία επανεμφανίζεται η παραδοσιακή ιστορία των ιδεών. Οι αγρότες, δηλαδή η συντριπτική πλειοψηφία του τότε πληθυσμού, κάνουν την εμφάνισή τους στο βιβλίο του Φεβρ μόνο για να εξαλειφθούν βιαστικά ως «μάζα... ημιάγρια, αιχμάλωτη των δεισδαιμονιών» ενώ η πρόταση, σύμφωνα με την οποία την εποχή εκείνη ήταν αδύνατο να διατυπωθεί μια κριτικά συνεπής άθρησκη θέση, μεταφράζεται στην —αρκετά αυτονόητη— πρόταση ότι ο ΙΖ' αιώνας δεν ήταν ο ΙΣΤ' και ότι ο Ντεκάρτ δεν ήταν σύγχρονος του Ραμπελαί.

Παρ' όλους αυτούς τους περιορισμούς, ο τρόπος με τον οποίο ο Φεβρ κατάφερε να ξεμπλέξει τα πάμπολλα νήματα που δένουν ένα άτομο σ' ένα περιβάλλον, σε μια κοινωνία ιστορικά καθορισμένη, παραμένει υποδειγματικός. Τα εργαλεία με τα οποία ανέλυσε τη θρησκεία του Ραμπελαί μπορούν να χρησιμεύσουν και στην ανάλυση της τόσο διαφορετικής θρησκείας του Μενόκκιο. Ωστόσο, στο σημείο αυτό θα έχει γίνει ήδη φανερό για ποιο λόγο είναι προτιμότερος ο όρος «λαϊκή κουλτούρα» από τον όρο «συλλογική νοοτροπία», που κι αυτός βέβαια δεν ικανοποιεί. Η γενική έννοια της ταξικότητας

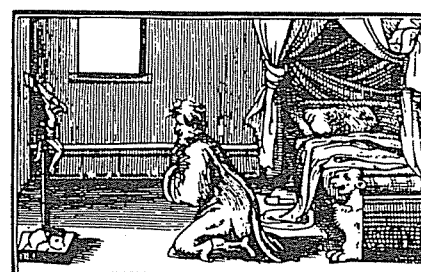
είναι όπως και να το κάνουμε ένα μεγάλο βήμα προς τα εμπρός σε σχέση με εκείνη της διαταξικότητας.

Με αυτό δεν εννοώ καθόλου πως υπήρχε μια ομοιογενής κουλτούρα, κοινή τόσο στους χωρικούς όσο και στους τεχνίτες των πόλεων (για να μη μιλήσουμε για τις περιθωριακές ομάδες όπως οι αλήτες) της προβιομηχανικής Ευρώπης. Απλώς, θέλω να οριοθετήσω έναν χώρο έρευνας, στο εσωτερικό του οποίου θα χρειαστεί να διεξαχθούν εξειδικευμένες αναλύσεις ανάλογες μ' αυτή. Μόνο έτσι θα μπορέσουμε ενδεχομένως να επεκτείνουμε τα συμπεράσματα με τα οποία φτάσαμε εδώ.

9

Δύο μεγάλα ιστορικά συμβάντα έκαναν δυνατή μια περίπτωση σαν και του Μενόικιο: η εφεύρεση της τυπογραφίας και η Μεταρρύθμιση. Η τυπογραφία του έδωσε από τη μια τη δυνατότητα να παραβάλλει τα βιβλία με την προφορική παράδοση που μέσα της είχε μεγαλώσει, και από την άλλη τα λόγια για να λύσει τον κόμπο των ιδεών και των οραμάτων που αισθανόταν μέσα του. Η Μεταρρύθμιση του έδωσε την τόλμη να κοινοποιεί τα όσα ένιωθε στον παπά του χωριού, στους συγχωριανούς του, στους ιεροεξεταστές – έστω και αν δεν μπόρεσε, όπως θα ήθελε, να τα πει κατάμουτρα στον Πάπα, στους καρδινάλιους, στους ηγεμόνες. Οι γιγάντιες ρήξεις που είχε επιφέρει το τέλος του μονοπωλίου των λογίων στη γραπτή κουλτούρα και του μονοπωλίου των κληρικών στα θρησκευτικά ζητήματα είχαν δημιουργήσει μια νέα και δυνητικά εκρηκτική κατάσταση. Μα η σύγκλιση των πόθων μιας μερίδας της υψηλής κουλτούρας και εκείνων της λαϊκής κουλτούρας είχε ήδη οριστικά ματαιωθεί πάνω από μισό αιώνα πριν από τη δίκη του Μενόικιο – τότε που ο Λούθηρος είχε καταδικάσει ανελέητα τους εξεγερμένους χωρικούς και τις διεκδικήσεις

τους. Από εκείνο το ιδεώδες εμπνέονταν πια μονάχα κάποιες ισχνές μειοψηφίες κυνηγημένων, όπως οι αναβαπτιστές. Με την Αντιμεταρρύθμιση (και παράλληλα με τη σταθεροποίηση των προτεσταντικών εκκλησιών) είχε αρχίσει μια εποχή που τη σημαδεύει η ιεραρχική σκλήρυνση, η πατερναλιστική κατήχηση των μαζών, η απάλειψη της λαϊκής κουλτούρας, η βίαιη λίγο-πολύ περιθωριοποίηση των μειοψηφιών και των ομάδων διαφωνίας. Έτσι και ο Μενόικιο κατέληξε στην πυρά.



10

Είπαμε πως είναι αδύνατο να επιχειρήσουμε ξεκάθαρες τομές στο εσωτερικό της κουλτούρας του Μενόκιο. Μόνο η εκ των υστέρων γνώση μάς επιτρέπει να απομονώσουμε τα θέματα εκείνα που έγιναν κληρονομιά της «προοδευτικής» κουλτούρας των επόμενων αιώνων, και που ήδη τότε συνέκλιναν με τις τάσεις μιας μερίδας της υψηλής κουλτούρας του ΙΣΤ' αιώνα: τον πόθο μιας ριζικής ανανέωσης της κοινωνίας, τη διάβρωση στο εσωτερικό της θρησκείας, την ανεξιθρησκία. Χάρη σε όλα αυτά ο Μενόκιο εντάσσεται σε μια λεπτή, κάθε άλλο παρά ευθύγραμμη αλλά πάντως σαφέστατη γραμμή ανάπτυξης, η οποία φτάνει ως εμάς: μπορούμε να πούμε πως είναι πρόγονός μας. Μα ο Μενόκιο είναι επίσης το σκόρπιο σπάραγμα, που τυχαία έφτασε ως εμάς, ενός κόσμου σκοτεινού, αδιαφανούς, που μόνο με μια αυθαίρετη χειρονομία μπορούμε να τον συσχετίσουμε με τη δική μας ιστορία. Η κουλτούρα εκείνη καταστράφηκε. Το ότι σεβόμαστε σ' αυτήν το υπόλειμμα της εκείνο που δεν αποκρυπτογραφείται, που αντιστέκεται σε οποιαδήποτε ανάλυση, δεν σημαίνει ότι υποκύπτουμε στην ανεγέφαλη γοητεία του εξωτικού και του ακατανόητου. Σημαίνει απλώς ότι λαβαίνουμε υπόψη μας έναν ιστορικό ακρωτηριασμό, του οποίου, με μια έννοια, εμείς οι ίδιοι είμαστε θύματα. «Τίποτε απ' ό,τι έχει συμβεί δεν πρέπει να χαθεί για την ιστορία», υπενθύμιζε ο Βάλτερ Μπένγιαμιν. 'Όμως «μονάχα στη λυτρωμένη ανθρωπότητα ανήκει ολότελα το παρελθόν της». Λυτρωμένη, δηλαδή απελευθερωμένη.



Μια προσωρινή γραφή αυτού του βιβλίου συζητήθηκε πρώτα σ' ένα σεμινάριο για τη λαϊκή θρησκεία που έγινε το φθινόπωρο του 1973 στο Davis Center for Historical Studies του Πανεπιστημίου του Πρίνστον και ύστερα σ' ένα σεμινάριο που συντόνισε ο γράφων στο Πανεπιστήμιο της Μπολόνια. Τις θερμές μου ευχαριστίες στον Lawrence Stone, διευθυντή του Ντέιβις Σέντερ, και σε όλους όσους με βοήθησαν με τις κριτικές και τις παρατηρήσεις τους να βελτιώσω το κείμενο: ιδιαίτερα στους Piero Camporesi, Jay Dolan, John Elliott, Felix Gilbert, Robert Muchembled, Ottavia Niccoli, Jim Obelkevich, Adriano Prosperi, Lionel Rothkrug, Jerry Seigel, Eileen Yeo, Stephen Yeo καθώς και στους Μπολονέζους σπουδαστές μου. Ευχαριστώ επίσης τον don Guglielmo Biasutti, βιβλιοθηκάριο της Κούριας [Υπεφημερίας] της Αρχιεπισκοπής του Ούντινε· το δάσκαλο Aldo Colonello· τον Angelo Marin, γραμματέα της κοινότητας του Μοντερεάλε Βαλτσελλίνα, και τους υπαλλήλους των αρχείων και των βιβλιοθηκών που αναφέρθηκαν. Σε άλλες οφειλές αναφέρομαι μέσα στο βιβλίο.

Μπολόνια, Σεπτέμβριος 1975