

EL QUESO
Y
LOS GUSANOS

CARLO GINZBURG



Atajos

12

CARLO GINZBURG

EL QUESO Y LOS GUSANOS

El cosmos, según un molinero del siglo XVI

Traducido del italiano por
Francisco Martín

Traducción de las citas en latín:
Francisco Cuartera



M U C H N I K E D I T O R E S S A

Tercera edición en la colección *Atajos*: julio del 1999

Título de la edición original: *Il formagio e i vermi*

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier otro medio, sea éste
electrónico, mecánico, reprográfico, gramofónico u otro, sin el
permiso previo y por escrito de los titulares del COPYRIGHT:

© 1976 by Einaudi, Turín

© de la traducción: Francisco Martín, 1981

© 1981, 1986, 1994 y 1997 by Muchnik Editores, S.A.,
Balmes 25, 08007 Barcelona

Cubierta: J & B

ISBN: 84-7669-281-1

Depósito legal: B. 33.854-1999

Impreso en papel offset F. de Leizarán

en Romanyá/Valls. Verdaguer, 1, Capellades (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

a Luisa

Prefacio

1.

Antes era válido acusar a quienes historiaban el pasado, de consignar únicamente las «gestas de los reyes». Hoy día ya no lo es, pues cada vez se investiga más sobre lo que ellos callaron, expurgaron o simplemente ignoraron. «¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?» pregunta el lector obrero de Brecht. Las fuentes nada nos dicen de aquellos albañiles anónimos, pero la pregunta conserva toda su carga.

2.

La escasez de testimonios sobre los comportamientos y actitudes de las clases subalternas del pasado es fundamentalmente el primer obstáculo, aunque no el único, con que tropiezan las investigaciones históricas. No obstante, es una regla con excepciones. Este libro narra la historia de un molinero friulano — Domenico Scandella, conocido por Menocchio— muerto en la hoguera por orden del Santo Oficio tras una vida transcurrida en el más completo anonimato. Los expedientes de los dos procesos en que se vio encartado a quince años de distancia nos facilitan una elocuente panorámica de sus ideas y sentimientos, de sus fantasías y aspiraciones. Otros documentos nos aportan información sobre sus actividades económicas y la vida de sus hijos. Incluso disponemos de páginas autógrafas y de una lista parcial de sus lecturas (sabía, en efecto, leer y escribir). Ciertamente nos gustaría saber otras muchas cosas sobre Menocchio, pero con los datos disponibles ya podemos reconstruir un fragmento de lo que se ha dado en llamar «cultura de las clases subalternas» o «cultura popular».

3.

La existencia de diferencias culturales dentro de las denominadas sociedades civilizadas, constituye la base de la disciplina que paulatinamente se ha autodefinido como folklore, demología, historia de las tradiciones populares y etnología europea. Pero el empleo del término «cultura» como definición del conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc., propios de las clases subalternas en un determinado período histórico, es relativamente tardío y préstamo de la antropología cultural. Sólo a través del concepto de

«cultura primitiva» hemos llegado a reconocer la entidad de una *cultura* entre aquellos que antaño definíamos de forma paternalista como «el vulgo de los pueblos civilizados». La mala conciencia del colonialismo se cierra de este modo con la mala conciencia de la opresión de clase. Con ello se ha superado, al menos verbalmente, no ya el concepto anticuado de folklore como mera cosecha de curiosidades, sino incluso la postura de quienes no veían en las ideas, creencias y configuraciones del mundo de las clases subalternas más que un acervo desordenado de ideas, creencias y visiones del mundo elaboradas por las clases dominantes quizás siglos atrás. Llegados a este punto, se plantea la discusión sobre qué relación existe entre la cultura de las clases subalternas y la de las clases dominantes. ¿Hasta qué punto es en realidad la primera subalterna a la segunda? O, por el contrario, ¿en qué medida expresa contenidos cuando menos parcialmente alternativos? ¿Podemos hablar de circularidad entre ambos niveles de cultura?

No hace mucho, y ello no sin cierto recelo, que los historiadores han abordado este problema. No cabe duda de que el retraso, en parte, se debe a la persistencia difusa de una concepción aristocrática de la cultura. Muchas veces, ideas o creencias originales se consideran por definición producto de las clases superiores, y su difusión entre las clases subalternas como un hecho mecánico de escaso o nulo interés; a lo sumo se pone de relieve con suficiencia la «decadencia», la «deformación» sufrida por tales ideas o creencias en el curso de su transmisión. Pero la reticencia de los historiadores tiene otro fundamento más notorio, de índole metodológico más que ideológico. En comparación con los antropólogos y los investigadores de las tradiciones populares, el historiador parte en notoria desventaja. Aun hoy día la cultura de las clases subalternas es una cultura *oral* en su mayor parte (con mayor motivo en los siglos pasados). Pero está claro: los historiadores no pueden entablar diálogo con los campesinos del siglo XVI (además, no sé si les entenderían). Por lo tanto, tienen que echar mano de fuentes escritas (y, eventualmente, de hallazgos arqueológicos) doblemente indirectas: en tanto que *escritas* y en tanto que escritas por individuos vinculados más o menos abiertamente a la cultura dominante. Esto significa que las ideas, creencias y esperanzas de los campesinos y artesanos del pasado nos llegan (cuando nos llegan) a través de filtros intermedios y deformantes. Sería suficiente para disuadir de entrada cualquier intento de investigación en esta vertiente.

Los términos del problema cambian radicalmente si nos proponemos estudiar no ya la «cultura *producida por* las clases populares», sino la «cultura *impuesta a* las clases populares». Es el objetivo que se marcó hace diez años R. Mandrou, basándose en una fuente hasta entonces poco explotada: la literatura de *colportage*, es decir, los libritos de cuatro cuartos, toscamente impresos (almanaques, coplas, recetas, narraciones de prodigios o vidas de santos) que vendían por ferias y poblaciones rurales los comerciantes ambulantes. El

inventario de los temas más recurrentes llevó a Mandrou a formular una conclusión algo precipitada. Esta literatura, que él denomina «de evasión», habría alimentado durante siglos una visión del mundo imbuida de fatalismo y determinismo, de portentos y de ocultismo, que habría impedido a sus lectores la toma de conciencia de su propia condición social y política, con lo que habría desempeñado, tal vez conscientemente, una función reaccionaria.

Pero Mandrou no se ha limitado a considerar almanaques y poemas como documentos de una literatura deliberadamente popularizante, sino que, dando un salto brusco e injustificado, los ha definido, en tanto que instrumentos de una aculturación triunfante, como «reflejo... de la visión del mundo» de las clases populares del Antiguo Régimen, atribuyendo tácitamente a éstas una absoluta pasividad cultural, y a la literatura de *colportage* una influencia desproporcionada. A pesar de que, según parece, los tirajes eran muy altos y aunque, probablemente, cada ejemplar se leía en voz alta y su contenido llegaba a una amplia audiencia de analfabetos, los campesinos capaces de leer —en una sociedad en la que el analfabetismo atenazaba a tres cuartos de la población— eran sin duda una escasa minoría. Identificar la «cultura producida por las clases populares» con la «cultura impuesta a las masas populares», dilucidar la fisonomía de la cultura popular exclusivamente a través de los proverbios, los preceptos, las novelitas de la *Bibliothèque bleue* es absurdo. El atajo elegido por Mandrou para obviar la dificultad que implica la reconstrucción de una cultura oral, le devuelve de hecho al punto de partida.

Se ha encaminado por el mismo atajo con notable ingenuidad, aunque con muy distintas premisas, G. Bollème. Esta investigadora ve en la literatura de *colportage*, más que el instrumento de una (improbable) aculturación triunfante, la expresión espontánea (más improbable aún) de una cultura popular original y autónoma, infiltrada por valores religiosos. En esta religión popular, basada en la humanidad y pobreza de Cristo, se habría fundido armoniosamente la naturaleza con lo sobrenatural, el miedo a la muerte con el afán por la vida, la aceptación de la injusticia con la rebeldía contra la opresión. Está claro que de este modo se sustituye «literatura destinada al pueblo» por «literatura popular», dejándola al margen de la cultura producida por las clases dominantes. Ciertamente que Bollème plantea de pasada la hipótesis de un desfase entre el opusculario en sí y la forma en que presumiblemente lo leían las clases populares, pero también esta utilísima puntualización es en sí estéril pues desemboca en el postulado de una «creatividad popular» imprecisa y aparentemente intangible, subsidiaria de una tradición oral que no ha dejado huellas.

4.

La imagen estereotipada y edulcorada de cultura popular que constituye el punto de llegada de estas investigaciones, contrasta enormemente con la vigorosa conclusión esbozada por M. Bachtin en un libro fundamental sobre

Rabelais y la cultura popular de su época. Según parece, *Gargantúa o Pantagruel*, no leídos probablemente por ningún campesino, son de mayor utilidad para nuestra comprensión de la cultura rural que el *Almanach des bergers* que, por el contrario, debió circular generosamente por la campiña francesa. En el centro de la cultura reconstruida por Bachtin hay que situar el carnaval: mito y rito en el que confluyen la exaltación de la fertilidad y la abundancia, la jocosa inversión de todos los valores y jerarquías, el sentido cósmico del fluir destructor y regenerador del tiempo. Según Bachtin, esta visión del mundo, elaborada a lo largo de siglos por la cultura popular, se contrapone expresamente, sobre todo en los países meridionales, al dogmatismo y a la seriedad de la cultura de las clases dominantes. Sólo teniendo en cuenta esta contraposición resulta comprensible la obra de Rabelais. Su comicidad procede directamente de los temas carnalescos de la cultura popular. Por lo tanto, dicotomía cultural, pero también circularidad, influencia recíproca — especialmente intensa durante la primera mitad del siglo XVI— entre cultura subalterna y cultura hegemónica.

En parte son hipótesis no todas avaladas por una buena documentación. Pero quizás el alcance del apasionante libro de Bachtin sea otro: los protagonistas de la cultura popular —campesinos, artesanos— que él trata de describir, hablan casi exclusivamente por boca de Rabelais. La propia riqueza de las perspectivas de investigación indicadas por Bachtin nos facultan para desear una indagación directa, sin intermediarios, del mundo popular. Aunque en este terreno de investigación, por los motivos que hemos expuesto, es muy difícil sustituir una estrategia elusiva por una estrategia directa.

5.

Hay que admitir que cuando se habla de filtros e intermediarios deformantes tampoco hay que exagerar. El hecho de que una fuente no sea «objetiva» (pero tampoco un inventario lo es) no significa que sea inutilizable. Una crónica hostil puede aportarnos valiosos testimonios sobre comportamientos de una comunidad rural en rebeldía. En este aspecto el análisis realizado por E. Le Roy Ladurie sobre el «carnaval de Romans», es ejemplar. En general, frente a la metodología insegura y la pobreza de resultados de la mayoría de los estudios dedicados específicamente a la definición de lo que era la cultura popular en la Europa preindustrial, destaca el nivel de investigación de obras como las de N. Z. Davis y E. P. Thompson sobre el «*charivari*» que arrojan luz sobre aspectos particulares de aquella cultura. Aunque la documentación sea exigua, dispersa y difícil, puede aprovecharse.

Pero el temor a incurrir en un desprestigiado positivismo ingenuo, unido a la exacerbada conciencia de la violencia ideológica que puede ocultarse tras la más normal y aparentemente inocua operación cognoscitiva, induce actualmente a muchos historiadores a arrojar el agua con el niño dentro —sin metáforas—, a

descartar la cultura popular con la documentación que nos facilita de la misma una imagen más o menos deformada. Después de criticar (y con razón) los estudios mencionados sobre literatura de *colportage*, un grupo de investigadores ha llegado a preguntarse si «la cultura popular existe fuera del gesto que la suprime». La pregunta es pura retórica y la respuesta es claramente negativa. Esta especie de neopirronismo parece paradójico de entrada, ya que tras ello hallamos los estudios de M. Foucault, y éstos son los que con mayor autoridad, junto con su *Historia de la locura*, han llamado la atención respecto a las prohibiciones y barreras a través de las cuales se constituyó históricamente nuestra cultura. Si miramos con atención, no obstante, la paradoja es sólo aparente. Lo que fundamentalmente interesa a Foucault son los gestos y criterios de la exclusión; los excluidos, menos. En la *Historia de la locura* ya estaba parcialmente implícita la trayectoria que induciría a Foucault a escribir *Les mots et les choses* y *L'archéologie du savoir*. La redacción de estas dos obras fue casi con certeza acelerada por las facilonas objeciones nihilistas planteadas por J. Derrida a la *Historia de la locura*. No se puede hablar de la locura en un lenguaje históricamente partícipe de la razón occidental, y en consecuencia del proceso que ha conducido a la represión de la propia locura: el punto de equilibrio de que ha dotado Foucault a su obra —dice en síntesis Derrida— no existe, no puede existir. De tal forma que el ambicioso proyecto foucaultiano de una «*archéologie du silence*» se ha transformado en un silencio puro y simple, eventualmente acompañado de una muda contemplación estetizante.

De esta involución da testimonio un volumen que reúne varios ensayos de Foucault y de sus colaboradores, además de una serie de documentos diversos sobre el caso de un joven campesino de principios del siglo XIX que mató a su madre, a una hermana y a un hermano. El análisis versa fundamentalmente sobre la intersección de dos lenguajes de la exclusión, que tienden a negarse alternativamente: el judicial y el psiquiátrico. La figura del asesino, Pierre Rivière, acaba por trasladarse a un segundo plano, llegado el momento en que precisamente se publica un memorial escrito a petición de los jueces, en el que aquél explica cómo llegó a cometer el triple asesinato. Se excluye explícitamente la posibilidad de interpretación de este texto, porque ello equivaldría a forzarlo, reduciéndolo a una «razón» ajena. No queda más que el «estupor» y el «silencio», únicas reacciones legítimas.

Vemos que el irracionalismo estetizante es la única meta de esta serie de investigaciones. Apenas se acentúa la relación oscura y contradictoria de Pierre Rivière con la cultura dominante; se pasan por alto, sin más, sus lecturas (almanaques, libros piadosos, aunque también *Le bon sens du curé Meslier*). Se prefiere describirnoslo vagando por los bosques después de cometer el delito, como «un hombre inculto... un animal sin instintos... un ser mítico, monstruoso, imposible de definir por ser ajeno a todo orden enunciable». Se cae en éxtasis ante una enajenación absoluta, éxtasis que no es más que el resultado de eludir

el análisis y la interpretación. Las víctimas de la exclusión social se convierten en depositarias del único *discurso* radicalmente alternativo a las mentiras de la sociedad establecida; un discurso que pasa por el delito y la antropofagia, que se encarna indiferentemente en el memorial redactado por Pierre Rivière o en su matricidio. Es un populismo de signo contrario, un populismo «negro», pero en definitiva populismo.

6.

Lo que hemos dicho hasta ahora demuestra con largueza la ambigüedad del concepto de «cultura popular». Se atribuye a las clases subalternas de la sociedad preindustrial una adaptación pasiva a los subproductos culturales excedentes de las clases dominantes (Mandrou), o una tácita propuesta de valores, si acaso parcialmente autónomos respecto a la cultura de aquéllas (Bollème), o una extrañación absoluta que se sitúa sin rebozo más allá, o mejor dicho más acá, de la *cultura* (Foucault). Es mucho más valiosa la hipótesis formulada por Bachtin de una influencia recíproca entre cultura de las clases subalternas y cultura dominante. Aunque precisar el modo y el momento de tal influencia (ha comenzado a hacerlo con óptimos resultados J. Le Goff) significa afrontar el problema con una documentación que, en el caso de la cultura popular, como hemos señalado, es casi siempre indirecta. ¿Hasta qué punto los eventuales elementos de cultura hegemónica rastreables en la cultura popular son fruto de una aculturación más o menos deliberada, o de una convergencia más o menos espontánea, y no de una deformación inconsciente de las fuentes, claramente proclives a reducir al silencio lo común y lo corriente? Hace años tuve que afrontar un problema similar durante una investigación sobre los procesos de brujería entre los siglos XVI y XVII. Quería saber qué había representado en realidad la brujería para sus propios protagonistas: las brujas y los brujos; pero la documentación con que contaba (los procesos, y no digamos los tratados de demonología) constituía una barrera tan impenetrable que ocultaba irremediablemente el estudio de la brujería popular. A cada paso tropezaba con los esquemas de origen culto de la brujería inquisitorial. La única brecha en el obstáculo fue el descubrimiento de un filón de creencias hasta entonces ignoradas, y centradas en los *benandanti**. La discrepancia entre las preguntas de los jueces y las respuestas de los acusados —discrepancia que no podía achacarse ni al trauma del interrogatorio ni a la tortura— traslucía un profundo núcleo de creencias populares sustancialmente autónomas.

Las confesiones de Menocchio, el molinero friulano protagonista de este libro, constituyen en ciertos aspectos un caso análogo al de los *benandanti*.

* Los *benandanti* son los protagonistas de un culto agrario cuya existencia se puede verificar en el Friuli entre el siglo XVI y el XVII. Los inquisidores los asimilaron a brujos.

También aquí la irreductibilidad a esquemas conocidos de parte de los razonamientos de Menocchio nos hace entrever un caudal no explorado de creencias populares, de oscuras mitologías campesinas. Pero lo que hace más complicado el caso de Menocchio es la circunstancia de que estos oscuros elementos populares se hallan engarzados en un conjunto de ideas sumamente claro y consecuente que van desde el radicalismo religioso y un naturalismo de tendencia científica, hasta una serie de aspiraciones utópicas de renovación social. La abrumadora convergencia entre la postura de un humilde molinero friulano y las de los grupos intelectuales más refinados y conscientes de la época, vuelve a plantear, de pleno derecho, el problema de la circulación cultural formulado por Bachtin.

7.

Antes de examinar en qué medida las confesiones de Menocchio nos ayudan a precisar el problema, es justo preguntarse qué relevancia pueden tener, en general, las ideas y creencias de un individuo de su nivel social considerado aisladamente. En un momento en que hay equipos enteros de investigadores que emprenden ambiciosas empresas de historia *cuantitativa* de las ideas o de historia religiosa *seriada*, proponer una indagación lineal sobre *un* molinero puede parecer paradójico y absurdo: casi un retorno al telar manual en la época del telar automático. Es sintomático que la viabilidad de una investigación de este tipo haya sido descartada de antemano por los que, como F. Furet, sostienen que la reintegración de las clases inferiores en la historia sólo es posible bajo el epígrafe «del número y del anonimato», a través de la demografía y la sociología, de «el estudio cuantitativo de la sociedad del pasado». Con semejante aserto por parte de los historiadores, las clases inferiores quedarían condenadas al «silencio».

Pero si la documentación nos ofrece la posibilidad de reconstruir no sólo masas diversas, sino personalidades individuales, sería absurdo rechazarla. Ampliar hacia abajo la noción histórica de «individuo» no es objetivo de poca monta. Existe ciertamente el riesgo de caer en la anécdota, en la vilipendiada *histoire événementielle* (que no es sólo, ni necesariamente, historia política). Pero no es un riesgo insalvable. En algunos estudios biográficos se ha demostrado que en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado período histórico, ya sea la nobleza austríaca o el bajo clero inglés del siglo XVII.

¿Es éste el caso de Menocchio? Ni mucho menos. No podemos considerarlo como un campesino «típico» (en el sentido de «medio», «estadísticamente más frecuente») de su época: su relativo aislamiento de la aldea no plantea dudas. A los ojos de sus paisanos Menocchio era un hombre cuando menos distinto de los demás. Pero esta singularidad tiene límites

precisos. De la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación. Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada. Con claridad y lucidez inusitadas Menocchio articuló el lenguaje de que históricamente disponía. Por ello en sus confesiones podemos rastrear, con una facilidad casi exasperante, una serie de elementos convergentes, que en una documentación análoga contemporánea o algo posterior aparecen dispersos o apenas mencionados. Ciertos sondeos confirman la existencia de indicios que nos llevan a una cultura rural común. En conclusión: también un caso límite (y el de Menocchio lo es) puede ser representativo. Tanto en sentido negativo —porque ayuda a precisar qué es lo que debe entenderse, en una determinada situación, por «estadísticamente más frecuente»—, como en sentido positivo, al permitir circunscribir las posibilidades latentes de algo (la cultura popular) que se advierte sólo a través de documentos fragmentarios y deformantes, procedentes en su mayoría de los «archivos de la represión».

Con ello no deseamos confrontar las indagaciones cualitativas con las cuantitativas. Simplemente queremos hacer hincapié en que, en lo que respecta a la historia de las clases subalternas, el rigor de éstas no puede prescindir (o, si se quiere, no puede *todavía* prescindir) del vituperado impresionismo de aquellas. El alegato de E. P. Thompson contra el «grosero impresionismo de la computadora, que repite *ad nauseam* un elemento simple recurrente, ignorando todos los datos documentales para los que no ha sido programada», es literalmente cierto, en el sentido de que, como es lógico, la computadora no piensa: sólo ejecuta. Por otra parte, sólo con una serie de profundas indagaciones particulares podemos elaborar un programa articulado para someterlo a la computadora.

Pondremos un ejemplo concreto. En los últimos años se han llevado a cabo varias investigaciones cuantitativas sobre la producción bibliográfica francesa del siglo XVIII y su difusión, con el justísimo propósito de ampliar el cuadro de la historia tradicional de las ideas mediante el censo de una interminable lista de títulos (casi cuarenta y cinco mil) hasta la fecha sistemáticamente ignorados por los eruditos. Únicamente de este modo —se ha dicho— podremos evaluar la incidencia del elemento inerte, estático de la producción libresca, y al mismo tiempo comprender el significado de ruptura de las obras verdaderamente innovadoras. A este planteamiento, un investigador italiano, F. Diaz, ha objetado que, por una parte, se corre el riesgo casi siempre de descubrir lo evidente y, por otra, de quedar detenido en algo que es históricamente desviante. En pocas palabras: los campesinos franceses de finales del siglo XVIII no asaltaron los castillos de la nobleza porque hubieran leído *L'ange conducteur*, sino porque «las nuevas ideas más o menos implícitas en las noticias que llegaban de París» confluyeron con «intereses y... antiguos

rencos». Está bien claro que esta segunda objeción (la otra tiene mayor fundamento) niega de hecho la existencia de una cultura popular, aparte de la utilidad de la investigación sobre las ideas y creencias de las clases subalternas, volviendo a proponer la vieja historia de las ideas, de tipo exclusivamente verticalista. En realidad la crítica que hay que hacer a las investigaciones históricas cuantitativas es de otra índole: no que sean demasiado poco verticalistas, sino que todavía lo son demasiado. Parten del supuesto de que no sólo los textos, sino más aún los títulos, dan una orientación inequívoca, hecho que pierde cada vez más verosimilitud, conforme desciende el nivel social del lector. Almanagues, coplas, libros piadosos, vida de santos, todo el variopinto opusculario que constituía la masa de la producción libresca de antaño, nos parece actualmente estático, inerte, siempre igual a sí mismo; pero, ¿cómo lo leía el público de entonces? ¿En qué medida la cultura primordialmente oral de aquellos lectores interfería con el disfrute del texto, modificándolo, reconfigurándolo hasta casi desnaturalizarlo? Las referencias de Menocchio a sus lecturas nos dan un ejemplo flagrante de esta relación con el texto, muy distinta de la del lector culto de nuestros días. Esto nos permite, en suma, medir el desfase (a que alude con justicia la hipótesis de Bólleme) entre los textos de la literatura «popular» y el modo en que los leían campesinos y artesanos. Cierto que en el caso de Menocchio este desfase es más pronunciado y nada corriente, pero también esta singularidad nos facilita indicaciones valiosas para seguir investigando. En el caso de la historia cuantitativa de las ideas, por ejemplo, sólo la constatación de la variabilidad, histórica y social, de la figura del lector nos puede encaminar a las premisas de una historia de las ideas igualmente distinta desde un punto de vista *cualitativo*.

8.

El desfase entre los textos leídos por Menocchio y la manera en que los asimiló y refirió a sus inquisidores, indica que sus actitudes no son imputables o reducibles a tal o cual libro. Por una parte, nos remiten a una tradición oral probablemente muy antigua. Por otra, reclaman una serie de temas elaborados por los grupos heréticos de formación humanista: tolerancia, tendencia a reducir la religión a concepto moral, etc. Es una dicotomía puramente aparente que nos remite en realidad a una cultura unitaria, en la cual no podemos operar por cortes precisos. Incluso si Menocchio hubiera entrado en contacto, de forma más o menos mediata, con ambientes doctos, sus afirmaciones en defensa de la tolerancia religiosa, su deseo de una renovación radical de la sociedad, poseen un timbre original y no parecen consecuencia de influencias externas asumidas de forma pasiva. La raíz de tales afirmaciones y aspiraciones es antigua, se afirma en un acervo oscuro, casi indescifrable, de remotas tradiciones rurales.

En estas circunstancias podríamos preguntarnos si lo que emerge de los razonamientos de Menocchio, más que una «cultura» es una «mentalidad».

Aunque lo parezca, no es una distinción perogrullesca. Lo que ha caracterizado los estudios históricos sobre la mentalidad es la recurrencia de elementos inertes, oscuros, inconscientes de una determinada visión del mundo. Las supervivencias, los arcaísmos, la afectividad, lo irracional, todo ello delimita de modo específico la historia de la mentalidad, diferenciándola con bastante nitidez de las disciplinas paralelas ya consolidadas, como la historia de las ideas o la historia de la cultura (aunque algunos investigadores no establezcan diferencias entre éstas). Reducir el caso de Menocchio exclusivamente al ámbito de la historia de la mentalidad, significaría situar en segundo plano el acentuado componente racional (no necesariamente identificable con nuestra racionalidad) de su visión del mundo. Pero el argumento concluyente es otro: la connotación decididamente interclasista de la historia de la mentalidad. Esta estudia, como hemos dicho, lo que hay de común entre «César y el último soldado de sus legiones, entre San Luis y el campesino que labra sus tierras, entre Cristóbal Colón y el marinero de sus carabelas». En este sentido el adjetivo «colectiva» unido a «mentalidad» no deja de ser puro pleonasma, la mayoría de las veces. Ahora bien, no es que queramos negar la legitimidad de investigaciones de este tipo, pero es notable el riesgo de incurrir en extrapolaciones indebidas. Incluso uno de los historiadores más grandes de nuestro siglo, Lucien Febvre, ha caído en la trampa. En un libro equivocado, aunque fascinante, intentó recrear, a partir de una investigación sobre un individuo (si bien excepcional como Rabelais), las coordenadas mentales de toda una época. Mientras trata de demostrar un presunto «ateísmo» de Rabelais, todo va bien. Pero cuando se interna en el campo de la «mentalidad (o psicología) colectiva», sosteniendo que la religión ejercía sobre los «hombres del siglo XVI» una influencia sutil y a la vez agobiante a la que era imposible sustraerse —como no pudo sustraerse Rabelais— el argumento se hace inaceptable. ¿Quiénes eran aquellos mal definidos «hombres del siglo XVI»? ¿Humanistas, mercaderes, artesanos, campesinos? Con esta noción interclasista de «mentalidad colectiva», los resultados de una encuesta, realizada sobre el débil estrato de la sociedad francesa compuesta por individuos cultos, se prolongan tácitamente hasta abarcar sin exclusiones todo un siglo. Pero por encima de las teorizaciones sobre mentalidad colectiva planea la historia tradicional de las ideas. Los campesinos, es decir la inmensa mayoría de la población de entonces, aparecen en el libro de Febvre para ser despectivamente liquidados en tanto que «masa... semisalvaje, presa de supersticiones»; mientras que la afirmación corriente según la cual en aquel tiempo era evidentemente imposible formular y menos mantener una postura irreligiosa críticamente consecuente, se traduce en el aserto hartado de que el siglo XVII no era el XVI y Descartes no era contemporáneo de Rabelais.

A pesar de estas limitaciones, sigue siendo magistral el modo en que Febvre ha logrado desentrañar los múltiples hilos con que un individuo está vinculado a un ambiente y a una sociedad históricamente determinados. Los instrumentos de que se ha servido para analizar la religión de Rabelais pueden

valer para analizar la religión, tan distinta, de Menocchio. Sin embargo, se comprenderá, tras lo argumentado, que en vez de «mentalidad colectiva» prefiramos el término de «cultura popular», a su vez tan poco satisfactorio. El clasismo genérico no deja de ser en todo caso un gran paso adelante respecto al interclasismo.

Con ello no pretendemos afirmar la existencia de una cultura homogénea común tanto a campesinos como a artesanos de las ciudades (por no hablar de los grupos marginales, como los vagabundos) de la Europa preindustrial. Simplemente nos proponemos delimitar un ámbito de investigación en cuyo seno habrá que llevar a cabo análisis particularizados similares. Sólo de esta manera podremos eventualmente extender las conclusiones a que podamos llegar.

9.

Dos grandes acontecimientos históricos hacen posible un caso como el de Menocchio: la invención de la imprenta y la Reforma. La imprenta le otorga la posibilidad de confrontar los libros con la tradición oral en la que se había criado y le provee de las palabras para resolver el conglomerado de ideas y fantasías que sentía en su fuero interno. La Reforma le otorga audacia para comunicar sus sentimientos al cura del pueblo, a sus paisanos, a los inquisidores, aunque no pudiese, como hubiera deseado, decírselo a la cara al papa, a los cardenales, a los príncipes. La gigantesca ruptura que supone el fin del monopolio de la cultura escrita por parte de los doctos y del monopolio de los clérigos sobre los temas religiosos había creado una situación nueva y potencialmente explosiva. Pero la convergencia entre las aspiraciones de un sector de la alta cultura y las de la cultura popular ya había quedado eliminada definitivamente medio siglo antes del proceso de Menocchio, con la feraz condena de Lutero a los campesinos sublevados y a sus reivindicaciones. A partir de entonces no aspirarían a tal ideal más que exiguas minorías de perseguidos como los anabaptistas. Con la Contrarreforma (y, paralelamente, con la consolidación de las iglesias protestantes) se inicia una época altamente caracterizada por la rigidez jerárquica, el adoctrinamiento paternalista de las masas, la erradicación de la cultura popular, la marginación más o menos violenta de las minorías y los grupos disidentes. Y también Menocchio acabaría en la hoguera.

10.

Hemos dicho que es imposible proceder por cortes precisos en el corpus cultural de Menocchio. Sólo un juicio *a posteriori* nos permite aislar aquellos temas, ya por entonces convergentes con las tendencias de un sector de la alta cultura del siglo XVI, que se convertirían en patrimonio de la cultura «progresista» del siglo siguiente: la aspiración a una renovación radical de la sociedad, la corrosión interna de la religión, la tolerancia. Por todo ello,

Menocchio se inserta en una sutil y tortuosa, pero nítida, línea de desarrollo que llega hasta nuestra época. Podemos decir que es nuestro precursor. Pero Menocchio es al mismo tiempo el eslabón perdido, unido casualmente a nosotros, de un mundo oscuro, opaco, y al que sólo con un gesto arbitrario podemos asimilar a nuestra propia historia. Aquella cultura fue destruida. Respetar en ella el residuo de indescifrabilidad que resiste todo tipo de análisis no significa caer en el embeleco estúpido de lo exótico y lo incomprensible. No significa otra cosa que dar fe de una mutilación histórica de la que, en cierto sentido, nosotros mismos somos víctimas. «Nada de lo que se verifica se pierde para la historia», recordaba Walter Benjamín, mas «sólo la humanidad redenta toca plenamente su pasado». Redenta, es decir, liberada.