

**Francesco Benigno**, 2013, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, pp. 255.

Questo volume di Francesco Benigno, ordinario di Storia moderna all'Università di Teramo, può essere definito a giusto titolo un libro "pluralista". Ciò non tanto per l'interdisciplinarietà delle problematiche trattate, quanto per la prospettiva inedita e aperta del suo articolato approccio, che lo rende uno strumento assai utile non solo alla riflessione storiografica, ma anche a quella antropologica e delle scienze sociali in genere.

Una serie di lemmi corrispondenti a "concetti fondamentali" (potere, Stato moderno, rivoluzioni, opinione pubblica, e inoltre: identità, generazioni, cultura popolare, violenza) costituisce l'ossatura del volume, con la dichiarata consapevolezza da parte dell'Autore di non aver potuto esaurire l'elenco delle voci prevedibili; la scelta, inevitabile, non per questo limita nel lettore la possibilità, avvalendosene, di orientarsi lungo complessi percorsi euristici. Benigno, grazie a una puntuale conoscenza della letteratura, dai classici alla produzione più recente, ne indica sapientemente gli itinerari.

Il libro presenta due accessi: il saggio introduttivo sul "fare storia al tempo della memoria", e, curiosamente, quello finale, dedicato alla voce "Mediterraneo". Ed è proprio in quest'ultimo "capitolo", apparentemente di chiusura, che si coglie compiutamente non solo l'ampio e nel contempo serrato argomentare dell'Autore, ma l'impostazione storiografica di un volume che crocianamente si rapporta, pagina dopo pagina, con tematiche e problemi del presente. L'Autore per questo si è proposto di vagliare la possibilità di uso e riuso di ogni singolo lemma dell'ideale lessico, offrendo dapprima una stringente quanto compiuta ricostruzione della letteratura sull'argomento, individuando, al termine di ciascun contributo, un nuovo possibile sviluppo semantico: i fondamenti concettuali sono infatti condizionati dall'epoca in cui *si raccontano, si rappresentano*, all'interno di un dibattito anche pubblico in cui lo storico, l'antropologo, il lettore sono attori. Come Benigno ricorda all'inizio del volume riandando al grande giornalista statunitense Walter Lippmann, "*i concetti che usiamo determinano infatti non solo la forma delle cose, il come noi le vediamo, ma addirittura la loro selezione, le cose che vediamo*" (p. 7, grassetto nostro). Rifacendoci a uno dei lemmi del volume, ogni "generazione" inevitabilmente vive quindi un proprio senso di appartenenza, uno specifico identitario che non le permette – all'interno di un'esperienza storica e sociale concomitante – di focalizzare compiutamente la portata di fatti e fenomeni: soggettività e condizionamento fanno dell'uomo sia un artefice sia un prodotto della storia.

Ma torniamo a "Mediterraneo", una "idea evocativa" (p. 221) di stretta attualità, la cui espressione simbolica "apre a significati contraddittori". Terra/mare dai confini non ben definiti, sfumati, fluttuanti, il Mediterraneo, per la sua "collocazione mista", è anche un esempio della "geografia simbolica" così presente – e influente – nella rappresentazione geopolitica e geoculturale della realtà. Per questa sua mobilità e adattabilità a diversi contesti, Benigno indica nel Mediterraneo un "*concetto anfibio*", che vive "*per strada come nelle aule universitarie*", analogo a Mitteleuropa, Levante o Padania: termini che "*si propongono di definire uno spazio, ritagliandolo, ma che concretamente finiscono soprattutto per evocare immagini, sensazioni, valori*" (p. 221). Un tentativo di delimitare i confini di questo spazio culturale è stato quello di una parte dell'antropologia anglosassone, producendo un orientamento (sottoposto poi alle critiche di Michael Herzfeld, che lo chiamerà "Mediterraneism") comprensivo di tratti ricorrenti nelle espressioni culturali nell'area europea meridionale, distinti da quelli del resto del continente (come l'onore, la dominanza sociale maschile), in seguito tacciati di alimentare un perdurante etnocentrismo (pp.

223-224), e che solo in apparenza e momentaneamente permettono di fissare un concetto che già nei documenti storici ufficiali si mostra “*fluida, mutevole, soggetto a negoziazione*” (p. 234).

Accanto al “Mediterraneo degli storici” esiste un “Mediterraneo degli antropologi”. Se il primo, a lungo simboleggiato dal “paradigma braudeliano” che ha lo ha inteso come “crocevia di scambi”, appare oggi un “*corrupting sea*”, esaminato come “fonte di contaminazione” da storici come Nicholas Purcell e Peregrin Horden, il secondo si conferma un laboratorio identitario segnato da una polifonia culturale, dalla costante e mutevole “creolizzazione” che modifica persino la valutazione storica delle entità statuali che si sono sviluppate lungo le sue estese sponde (pp. 226-229). Ciò non conforta comunque le posizioni del “mediterraneismo”, secondo il quale le culture del Mediterraneo presentano, o hanno avuto, caratteristiche comuni tali che certe pratiche sociali possono essere estrapolate da esperienze lontane nel tempo e nello spazio. A partire dagli anni '80 le tesi mediterraneiste sono state così oggetto di critica, anche se questo grande spazio geoculturale ripropone realmente tratti e pratiche culturali affini: “campi di somiglianza”, dei quali si cerca di cogliere contenuti e tratti costitutivi senza individuare e comparare quei “processi di reificazione” che secondo Herzfeld producono le “costruzioni antropologiche” (p. 233). Si dovrebbe infatti avere la consapevolezza – ricorda Benigno – che un *topos* viene affermato non perché necessariamente vero, ma perché soprattutto utile (p. 233). Come anche queste semplificazioni storico-culturali abbiano prodotto conseguenze estremamente complesse sul piano politico – l'Autore rimanda esplicitamente all'Unione europea e al ruolo del Mediterraneo – lo si evince dai fatti recenti.

Un altro capitolo significativo del libro è quello dedicato alla voce “Identità”, un concetto che presenta una “inconfondibile ambiguità” ma che, proprio per tale ragione, diviene chiave di lettura privilegiata per approcciarsi ad una contemporaneità segnata dalla “liquefazione”, dalla “*polverizzazione del moderno*” (p. 31) - con evidente riferimento dell'Autore all'opera di Zygmunt Bauman. Considerando quel fenomeno che Benigno descrive come “*l'emergere impetuoso nel nostro tempo della dimensione identitaria*” (p. 43), di fronte alla compresenza conflittuale di “più storie” nella nota immagine di conio foucaultiano, il lavoro di critica e decostruzione tipico della riflessione storiografica e antropologica degli ultimi trent'anni non può non svelare l'artificio che ha presieduto al meccanismo di costruzione dell'identità nazionale proprio della modernità. Ciò naturalmente può causare fenomeni di “disgregazione” e di “angoscia” in una società individualistica, frammentata, ben diversa dall'antica comunità solidaristica descritta dalla sociologia classica: il bisogno identitario è perciò la reazione che nasce da un bisogno di sicurezza (p. 51). Dunque, anche l'identità, come i concetti in crisi di nazione o di classe (“*potentissime strutture di riconoscimento identitario*”, p. 55), rivelerebbe una natura “anfibia”, una funzione operativa, pur nella natura della sua “finzione”, che permette di uscire da quello che Benigno chiama “*l'universo acritico delle macro-identità sociali di tipo assertivo*”, inadatte da tempo a interpretare e a leggere il mondo attuale (p. 56).

“Cultura popolare” e “Violenza” sono altre due voci non a caso intimamente connesse nella prospettiva analitica di Francesco Benigno, a riconferma dell'originalità della sua lettura. La prima nozione, dopo aver goduto negli anni '70 e '80 del Novecento di una sensibile attenzione (come non ricordare il libro di Peter Burke sulla cultura popolare in Europa durante l'età moderna, del 1978), è “*uscita ormai da qualche tempo dall'orizzonte delle scienze sociali*”, apparendo oggi come “*un relitto abbandonato*” (p. 79). Benigno ricostruisce nelle sue pagine la “vulgata storiografica” che fece della cultura popolare dell'antico regime un “*nuovo canone interpretativo*” (p. 80). La contrapposizione tra “cultura del popolo” e “cultura dei dotti”, la prima ritenuta autonoma e distinta rispetto alla seconda, divenne in autori noti anche ad un più vasto pubblico come il medievista Jacques Le Goff o l'italianista Piero Camporesi, un filo conduttore, o un *topos*, che pur nella molteplicità degli approcci ha finito per standardizzare la riflessione storiografica e non solo. Ecco

dunque la cultura folclorica definirsi in contrapposizione alla cultura libresca, e per questo intesa come “universo residuale” di una cultura antichissima e unitaria, una *sopravvivenza* “i cui contorni sono definiti dalla progressiva, contrastata, ma alla fine inarrestabile violenza conquistatrice della cultura ‘alta’, nobile o borghese” (pp. 81-82). Opere come quelle su Rabelais e la cultura popolare di Michail Bachtin (1965) proprio su questa contrapposizione fornirono suggestive letture che rafforzarono l’adesione a un modello interpretativo semplificante (p. 82). In ambito italiano è poi a lungo persistita, sull’onda del dibattito sollevato dalle riflessioni gramsciane nelle *Osservazioni sul folklore* (1950) e dalla loro interpretazione demartiniana, “l’ambivalenza di una posizione politico-culturale che da una parte intendeva valorizzare la capacità di espressione autonoma delle ‘classi strumentali’ e dall’altra mettere in guardia contro gli elementi retrogradi e oppressivi che di quella cultura erano considerati parte integrante” (p. 88). Questa disputa dalle forti connotazioni ideologiche e filosofiche che coinvolse l’antropologia culturale italiana, si estese anche all’ambiente storiografico come dimostrano le reazioni (celebre quella di Alberto Tenenti) alle posizioni di Carlo Ginzburg in libri come *I benandanti* (1966) o *Il formaggio e i vermi* (1976), polemizzanti con la prospettiva della “storia delle mentalità” di Lucien Febvre (accusata di generare una cultura unitaria quanto fittizia) o con la proposta di Michel de Certeau di “considerare la creazione della cultura popolare come un prodotto della falsa coscienza borghese” (p. 91).

Alla metà degli anni ’80 iniziò l’opera di decostruzione della nozione di “cultura popolare”, apparsa come “scarsamente meditata” e “offuscata da incertezze concettuali”: fu quella che Benigno definisce una *svolta ermeneutica* (p. 95) che non solo ne denunciò “anacronismo e riduzionismo” (Stuart Clark) ma progressivamente smontò il mito della sua omogeneità (Dominick LaCapra) e della sua metastoricità (Perry Anderson) (pp. 97-98). Contemporaneamente anche dal versante antropologico si iniziò a mettere in discussione il concetto di “cultura popolare”. In Italia – ricorda Benigno – si segnala la presa di distanza di Pietro Clemente dalla concezione bachtiniana del carnevale (cfr. P. Clemente – P. Solinas et al., *Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un ripensamento della tematica di Mikhail Bachtin*, 1983), negli stessi anni in cui si affermava l’antropologia interpretativa di Clifford Geertz. Questa innovativa riflessione critica portò autori come Michael Herzfeld, Rudolf Schenda, Richard Bauman e Gérard Lenclud a porre in discussione la radicata concezione di una tradizione come “preservazione della trasformazione” e “assenza di cambiamento” (pp. 99-103). Alla luce di questi approdi critici, Benigno invita perciò a “ripensare il popolare”, ravvisando nell’indagine sulla cultura popolare uno stretto legame con la mitopoiesi “delle grandi narrazioni sulla nazione e la classe” (p. 113). Ecco allora riaffacciarsi il tema delle identità e delle differenze sullo scenario complesso della modernità: l’approccio riflessivo offerto dall’antropologia – suggerisce l’Autore – dovrebbe suggerire agli storici un maggiore inclinazione critica verso certi inveterati schemi (p. 114). Come attraverso la rilettura della “visione rituale della violenza” (popolare), che in passato ha portato ad insistere per esempio sul nesso tra *tempo del carnevale* e *tempo della rivolta*, sottolineando del primo gli “elementi primordiali, animaleschi e materialistici” in quanto espressione corale, collettiva di una “cultura altra” – quella del popolo – “resistente alla modernizzazione statale” e ad essa antagonista, anche *violentemente*. Tale interpretazione per Benigno deve suscitare “dubbi non marginali” (p. 121), perché l’attribuzione di atti violenti ad ancestrali dinamiche ritualizzate deve essere preceduta anzitutto da una contestualizzazione del fenomeno (come da una eventuale derubricazione dei gesti): passaggio interpretativo che permette di cogliere invece quei ricorrenti “processi di reinvenzione della tradizione” (p. 126) che dovrebbero evitare, negli storici come negli antropologi, l’individuazione di suggestive quanto scontate manifestazioni di “atavismo” culturale.

Alberto Castaldini

*Center for Israeli Studies  
University of Bucharest  
acastaldini@libero.it*