

Ecdotica

8

(2011)

**Alma Mater Studiorum. Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica**

**Centro para la Edición
de los Clásicos Españoles**

 **Carocci editore**

Comitato direttivo

Gian Mario Anselmi, Emilio Pasquini, Francisco Rico

Comitato scientifico

Edoardo Barbieri, Francesco Bausi, Pedro M. Cátedra,
Roger Chartier, Umberto Eco, Conor Fahy †, Inés Fernández-Ordóñez,
Domenico Fiormonte, Hans-Walter Gabler, Guglielmo Gorni †,
David C. Greetham, Neil Harris, Lotte Hellinga, Paola Italia, Mario Mancini,
Armando Petrucci, Amedeo Quondam, Ezio Raimondi, Roland Reuß,
Peter Robinson, Antonio Sorella, Pasquale Stoppelli,
Alfredo Stussi, Maria Gioia Tavoni, Paolo Trovato

Responsabile di Redazione

Loredana Chines

Redazione

Federico Della Corte, Rosy Cupo, Laura Fernández,
Luigi Giuliani, Camilla Giunti,
Amelia de Paz, Andrea Severi, Marco Veglia

Ecdotica is a Peer reviewed Journal

On line:

<http://ecdótica.org>

Alma Mater Studiorum. Università di Bologna,
Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica,
Via Zamboni 32, 40126 Bologna
ecdótica.dipital@unibo.it

Centro para la Edición de los Clásicos Españoles
Don Ramón de la Cruz, 26 (6 B)
Madrid 28001
cece@cece.edu.es
www.cece.edu.es

Con il contributo straordinario dell'Ateneo di Bologna
e con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio in Bologna



C^EE
CENTRO PARA LA EDICIÓN DE LOS
CLÁSICOS ESPAÑOLES



Carocci editore,
Via Sardegna 50, 00187 Roma
tel. 06.42818417, fax 06.42747931

INDICE

Saggi

- CONOR FAHY, *The Printed Book in Italy*
Edited by Neil Harris 7
- ROGER CHARTIER, *Qu'est-ce qu'un livre?* 29
- SHANE BUTLER, *La question de la page*
Avec un appendice, «Nostalgie de la page», de José Antonio Millán 45
- ANTONIO CORSARO, *L'autorialità del revisore. Intorno a una raccolta di rime di Michelangelo* 58
- GIOVANNI BIANCARDI, *Nella selva delle stampe pariniane* 75
- LUCIANO CANFORA, *La «strana lettera» ad Antonio Gramsci* 86

Foro. *Le volontà dell'autore*

- DANIEL FERRER, *Le Pays des trente-six mille volontés, ou «tu l'auras voulu»* 97
- CLAUDIO GIUNTA, *La filologia d'autore non andrebbe incoraggiata* 104
- CRISTINA URCHUEGUÍA, *La autorización y la voluntad del autor* 119
- PAOLA ITALIA, *«As you like it». Ovvero di testi, autori, lettori* 129

Testi

- Setting by Formes. *The Explanation of Alonso Víctor de Paredes (1680)*
Edited by Francisco Rico y Pablo Álvarez 143

Questioni

WENDY J. PHILLIPS-RODRÍGUEZ, La necesidad de contaminarse: (sobre <i>The Pleasures of Contamination</i> de David Greetham)	155
CHASE ROBINSON, Enigmi nella sabbia	167
Filologie sotto esame:	
FRANCESCO BAUSI, Settant'anni di filologia in Italia	175
ANDREA FASSÒ, Ist die Romanistik noch zu retten?	192
MASSIMO BONAFIN, L'etnofilologia ci salverà?	213
FRANCESCO BENOZZO, Si salvi chi può!	224

Rassegne

Pietro G. Beltrami, *A che serve un'edizione critica?* (INÉS FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ), p. 237 · William Robins, ed., *Textual Cultures in Medieval Italy* (MADDALENA SIGNORINI), p. 242 · Dante Alighieri, *Opere*, vol. I, a cura di Claudio Giunta e altri (NICOLÒ MALDINA), p. 246 · Lotte Hellinga, *William Caxton and early printing in England* (CLIVE GRIFFIN), p. 254 · Mario Garvin, *Scripta manent. Hacia una edición crítica del romancero impreso (siglo XVI)* (GIUSEPPE DI STEFANO), p. 259 · Roger Chartier, *Cardenio entre Cervantès et Shakespeare* (FRANCISCO RICO), p. 266 · Fernando Bouza, *Hétérographies* (JONATHAN THACKER), p. 268 · Trevor J. Dadson, *Historia de la impresión de las «Rimas» de Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola* (MARTA LATORRE PEÑA), p. 271 · Daniel Ferrer, *Logiques du brouillon* (HANS WALTER GABLER), p. 276 · G.T. Tanselle, *Bibliographical Analysis. A Historical Introduction* (ALBERTO MONTANER), p. 281

e alquanto usurati, accomunati dalla ricerca di un patrimonio perduto, collocato in un'età mitica.²⁷

Sono, finalmente, d'accordo con Benozzo «che il confronto con le acquisizioni dell'antropologia e dell'etnologia rappresenta una possibilità concreta di uscire dal rischio di sclerotizzazione connaturato alle nostre procedure di analisi» (p. 246) e che, troppo spesso, «la filologia si è trasformata, da disciplina esplorativa e aperta, in dottrina dogmatica e autoreferenziale» (p. 262). Ma temo che, senza rendersene conto e contravvenendo alla dichiarazione che chiude il volume, l'etnofilologo che parla in molte di queste pagine abbia lasciato più del necessario le irrequiete acque del dubbio in favore del miraggio rassicurante di una tradizione purchessia.²⁸ A chi scrive, sembra ancora attuale l'avvertenza bachtiniana che non esiste un unico metodo salvatore nelle discipline umanistiche: se spiegare i testi alla luce di una sola teoria, di una idea-guida, può essere senz'altro utile a illuminarne aspetti rimasti in ombra, è però nell'interpretarli cercando di restituirne la pluralità di sensi e gli intrecci di voci, che si può aprire la via a una antropologia del testo (intesa come approccio, non come dottrina) capace di esprimere la polifonia, concreta, culturale, dialogica e contraddittoria, di esseri umani diversi lungo un cammino comune.

Francesco Benozzo

Si salvi chi può! (replica a Massimo Bonafin)

Ostentare la modestia è una cosa da superbi
Caparezza, *Ti sorrido mentre annego (Il sogno eretico)*

Rispondo subito volentieri alla domanda posta dal titolo dell'articolo che Massimo Bonafin ha dedicato al mio terzultimo libro (così facendo

²⁷ Nello specifico, mi pare che non vada sottaciuto il carattere spesso tutt'altro che progressivo dei canti tradizionali che Benozzo cita: si veda l'esplicito tono misogino del testo riportato a p. 228 (*A sun sta*).

²⁸ Mi rendo conto di non aver reso giustizia a tutte le indagini sul terreno che sostanziano la terza parte del volume e che sono ricche in dettaglio di ipotesi e materiali nuovi, spesso alquanto inconsueti per la formazione universitaria dei filologi romanzi; penso che il libro meriti di essere letto e discusso da più punti di vista e soprattutto confrontato con le esperienze e le aspettative dei più giovani fra di noi, ai quali spetta di raccogliere le sfide di una disciplina all'altezza del XXI secolo o, come altri avrebbe detto, le bandiere lasciate cadere nel fango da chi si è accontentato del modesto ruolo istituzionale che l'accademia gli ha offerto.

penso che riuscirò almeno in parte a tranquillizzarlo, e con lui a tranquillizzare i lettori che, senza avere letto quel mio volume, siano malauguratamente incappati nel suo resoconto): la domanda è «L'etnofilologia ci salverà?»; la risposta è un secco «no»: o, meglio, possiamo stare tutti tranquilli – io per primo! – che l'etnofilologia che potrà salvare la filologia non è quella di cui egli parla nel suo frettoloso pezzo. E a tal proposito gli giro subito io una incuriosita domanda: «Caro Massimo, ma che libro hai letto?». Perché, passi – con più di una riserva – l'ammissione che il suo resoconto è stato scritto sulla base di «qualche osservazione suscitata da una prima lettura», passi la sua confessione che «la terza parte del volume fa appello a ... campi e competenze» che egli non si sente «di padroneggiare» con la mia «sicumera», e passi il suo riconoscimento «di non aver reso giustizia a tutte le indagini sul terreno che sostanziano la terza parte del volume e che sono ricche in dettaglio di ipotesi e materiali nuovi»; ma che da queste premesse si arrivi a un pressoché totale travisamento dei concetti da me esposti e delle proposte da me avanzate sembra un prezzo da pagare un po' troppo alto per un saggio che, nelle intenzioni, e oltretutto ospitato in una sede di eccellenza come la rivista *Ecdotica*, avrebbe voluto «contribuire al dibattito con alcuni spunti di riflessione».

1. Comincerei subito col dire, pertanto, che più che citarmi con susseguo i testi di Bachtin sulla «comprensione responsiva» volta al «dialogo» con la «voce dell'altro» – testi che conosco discretamente bene, se non altro per alcuni progetti che sto portando avanti in collaborazione con Augusto Ponzio (il principale divulgatore italiano di Bachtin e uno dei massimi interpreti della sua nozione di dialogicità)¹ – egli avrebbe potuto cercare di sforzarsi almeno un poco, forte dell'insegnamento di questo suo riconosciuto maestro, di «comprendere» la «coscienza diversa» e la «voce» dell'autore (cioè la mia) con cui per qualche ragione (ma quale, alla fine?) ha deciso di confrontarsi. Contrariamente a quello che ha fatto lui, in ogni caso, vorrei da parte mia rispondere puntualmente a ciascuna sua affermazione: più che risposte, saranno, nella maggior parte dei casi, stupite constatazioni della costante deformazione o manipolazione di ciò che io ho scritto.

¹ Dopo avere letto il libro in cui Bonafin ravvisa la mia assenza di dialogo e dialogicità, Ponzio ha inserito un seminario sull'etnofilologia nel quadro di un ciclo di incontri presso l'Università di Bari, intitolati «Parola propria e parola altrui» e dedicati proprio all'attualità del pensiero di Bachtin (il titolo riprende il recente M. Bachtin-V.N. Vološinov, *Parola propria e parola altrui nella sintassi dell'enunciazione*, a cura di A. Ponzio, Lecce, Edizioni Pensa MultiMedia, 2010).

2. La prima strategia ravvisabile nell'intervento di Bonafin riguarda la scelta dei luoghi del libro di cui parlare. Non posso infatti non notare che, invece che entrare nel merito degli argomenti da me trattati, egli isola costantemente alcuni frammenti di frasi che nella maggior parte dei casi non hanno a che fare nemmeno con l'argomento del capitolo da cui sono estrapolati.

Così è per il mio riferimento a Epona come antecedente della dama trobadorica; argomento a cui ho riservato negli scorsi dieci anni una ventina di articoli e due libri: libri su cui sono uscite almeno 11 recensioni,² a due delle quali ho personalmente risposto;³ un argomento su cui in *Etnofilologia* non mi interessava affatto ritornare (tanto che lo cito, nell'unica frase che egli riporta, proprio come esempio di qualcosa di cui si è già ampiamente discusso) e nel quale le mie conclusioni, *ça va sans dire*, contrastano «con un elementare buon senso» oltre che con i tanti «studi, ... in genere ... alquanto dialettici e testualmente, cioè filologicamente, ben ancorati» dedicati a esso dal *mainstream* della romanistica.⁴

Così è per il mio riferimento a «Dante sciamano»: troppo facile citare quel sintagma, che compare nella conclusione di un capitolo di etnolinguistica comparata dedicata allo sfrangiamento iconomastico di alcuni verbi dei dialetti d'Europa legati agli ambiti semantici del «guarire», «sognare» e «comporre poesie», e far credere che io parli di quello in qualche parte del volume; a conclusione di quell'ampio studio, io dico semplicemente,

² I due libri sono *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella, 2007 e *Cartografie occitaniche. Approssimazione alla poesia dei trovatori*, Napoli, Liguori, 2008: le recensioni a cui mi riferisco sono le due di Mattia Cavagna (sui *Cahiers de recherches médiévales*, on line al sito <<http://crm.revues.org/index7362.html>> e <<http://crm.revues.org/index7352.html>>), le due di Ulrich Mölk (*Zeitschrift für romanische Philologie*, 125, pp. 738-739 e 757) e quelle di Matteo Meschiari (*Archivio Antropologico Mediterraneo*, 8-9 [2007], pp. 136-141), di Juan Carlos de Miguel (*Liburna. Revista de Humanidades*, 1 [2008], pp. 158-159), di Simone Marcenaro (*Revue critique de philologie romane*, 9 [2008], pp. 200-212), di Margherita Lecco (*Romanische Forschungen*, 121 [2009], pp. 520-523), di Jesús Sanchis Calabuig (*Liburna. Revista de Humanidades*, 2 [2009], pp. 179-180), di Andrea Piras (*Schede medievali*, 47 [2009], pp. 308-312) e di Eugenio Burgio (*Medioevo Romanzo*, 33 [2009], pp. 170-183).

³ Cioè a quella di Marcenaro (*Revue critique de philologie romane*, 9 [2008], pp. 213-219) e a quella di Burgio (*Medioevo Romanzo*, 34 [2010], pp. 159-166).

⁴ Approfitto dell'occasione per chiedere a Bonafin qualche ragguaglio bibliografico: non conosco infatti un singolo studio, dopo quelli di Aurelio Roncaglia di una sessantina d'anni fa (che vedevano nell'adorazione della dama da parte dei trovatori una rielaborazione del culto della Vergine) che anche solo faccia cenno a questo argomento (a parte quelli di Andrea Fassò – citati puntualmente nella bibliografia in fondo al volume – che sono pienamente in linea con la mia interpretazione, e da cui io stesso mi ero mosso).

proprio come auspicio di futuri approfondimenti, che non ci sarebbe da stupirsi se anche in testi come la *Commedia* emergesse lo stesso contesto di incubazione rituale; ragione per cui la comoda e ammiccante affermazione di Bonafin (scritta per rassicurare retoricamente i lettori del suo saggio, ed eventualmente il migliaio di dantisti che la pensano come lui e che avranno scosso il capo con un sorrisino di compatimento a leggere la mia frase riportata in quel modo), che cioè «occorrerà confortare di indizi e di prove un po' più consistenti», non fa che riportare esattamente il mio pensiero, fingendo invece – tramite l'assolutizzazione caricaturale di una mia affermazione sul più intoccabile degli intoccabili protagonisti della poesia medievale – che io sostenga il contrario di quello che dico!⁵

3. La seconda strategia consiste nel ridurre i miei ragionamenti anche su cose cruciali, ragionamenti che semmai hanno il difetto di essere spesso eccessivamente – e presuntuosamente, direbbe Bonafin – ampi, a banali meccanismi di identificazione acritica.

Quando ad esempio cita la mia interpretazione del nome portoghese *ventrecurgo*, usato in certe zone del Portogallo come nome della pietra megalitica e il cui significato ('ventre della barca') io metto in correlazione con il bretone *bronbag* ('pietra megalitica', ma in primo luogo 'petto della barca'), fa credere al lettore che io utilizzo questo «singolo e isolato esempio» per «asserire che il portoghese nel suo insieme è il continuatore di una parlata arcaica che precede il latino di qualche millennio», dal momento che in questo nome è ravvisabile una motivazione preistorica di epoca megalitica. Naturalmente Bonafin che, per quanto frettolosamente, ha almeno avuto sotto gli occhi il mio libro, sa bene che dietro quell'ipotesi sull'etnogenesi di lingue come il portoghese (ipotesi che – ma non sto più a specificarlo – non costituisce comunque l'argomento del capitolo in cui io parlo di *ventrecurgo*, né di altri capitoli del volume!) ci sono ben più di questo esempio: ci sono volumi, articoli, recensioni: dibattiti che io cito sempre puntualmente nel libro.⁶ Oltretutto Bonafin era presente al congresso triennale della Società Italiana

⁵ Qualche mio approfondimento su Dante come erede dei «professionisti della parola» dell'Europa preistorica è stato nel frattempo avviato: cfr. i miei «La leggenda della morta pietrificata e la presenza di Beatrice nelle "petrose": uno scavo di etnologia dantesca», *Tenzone*, 11 (2010), pp. 105-122 e «La morta pietrificata, il maestro iniziatico e lo spirito protettore: figure e tappe dell'incubazione sciamanica dantesca», in M. Veglia (a cura di), *Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia*. Atti del Convegno Internazionale di Bertinoro (13-16 settembre 2010), Bologna, Bononia University Press, in corso di stampa.

⁶ Mi riferisco, oltre che ad alcuni miei studi, ai lavori di Mario Alinei, Xaverio Ballester, Cândido Marciano da Silva, Gabriela Morais e Fernanda Frazão.

di Filologia Romanza (tenutosi a Bologna dal 5 all'8 ottobre 2009), nel quale io, in una seduta plenaria, avevo proprio parlato, in un intervento a quattro mani con Mario Alinei, dell'interpretazione della genesi delle lingue cosiddette romanze nell'ottica del Paradigma della Continuità Paleolitica.⁷

Un capolavoro bonafiniano di questa colpevole *reductio* riguarda la mia argomentazione che identifica i portatori della cultura tardo-neolitica del Vaso Campaniforme con gruppi intrusivi di Celti preistorici. Bonafin fa credere ai lettori di questa rivista che dal momento che i portatori del Campaniforme «sarebbero stati caratterizzati dall'uso del cavallo e di bevande alcoliche e, più in dettaglio, dalla metallurgia, da una "ideologia della guerra", dalla presenza di gruppi di *élite*, da una propensione all'individualismo e alla mobilità, nonché appunto dal vaso o bicchiere campaniforme, recipiente per bevute di gruppo a base di sostanze inebrianti», io ritenga sufficienti questi elementi per «dichiarare la "celticità" di questa cultura». Alla quale affermazione di nuovo mi sento di domandargli: «Ma lo hai letto, Massimo, almeno quel capitolo?». Nel quale, tra l'altro sulla scorta di una proposta di identificazione tra la cultura celtica e il complesso culturale campaniforme avanzata già dal padre dell'archeologia moderna, Gordon Childe, e ripresa in questi anni da altri archeologi, io fornisco – per 23 pagine direi abbastanza «fitte» (dalla 129 alla 151) – dei concreti dati linguistici e archeologici, che ovviamente qui non mi sogno nemmeno di ripetere ma sui quali gli consiglieri di riflettere, visto che, come dichiara, si tratta di un argomento «molto suggestivo per chi [come lui] si è occupato, seppure in un'ottica differente, di tradizioni culturali della cavalleria medievale attestate in tutta l'Eurasia».

4. La terza strategia consiste, molto semplicemente, nel travisare completamente, e con esibita naturalezza, ciò che io affermo.

Un primo esempio molto eloquente riguarda il mio studio sulla lingua del canto tradizionale. Vorrei pregare il lettore – Bonafin dovrebbe averlo già fatto – di controllare la frase virgolettata che egli cita scandalizzato e di leggerla con ciò che precede. La frase completa, infatti, che riporto qui di seguito, non costituisce la conclusione di quel capitolo, ma è una frase di raccordo con un capitolo precedente al quale io rimando esplicitamente. Il contesto della mia affermazione rende cioè privo di senso quanto Bonafin scrive glossandomi. Ecco la citazione completa (da cui ometto solo i rinvii bibliografici):

⁷ «Profilo linguistico della Romània pre-romana. Le grandi tappe dalla preistoria a oggi».

Manca ancora un tentativo di abbozzare un discorso generale sul codice linguistico utilizzato dal canto tradizionale ... L'opinione che generalmente si ha è figlia dell'opinione più generale, ancora pervicacemente diffusa tanto a livello scolastico quanto a livello generale, che continua a considerare il dialetto e la cultura di cui esso è strumento come una variante povera, storpiata e talvolta imbastardita della «vera» lingua e della «vera» cultura, vale a dire quella *scritta, ufficiale, standard*. ... Questa idea puristica della lingua, fondata su pregiudizi e paure di diversa provenienza, è stata confutata fin dagli inizi della dialettologia moderna, all'incirca 150 anni fa, da quando cioè abbiamo incominciato a capire che i dialetti sono sistemi linguistici la cui origine è la stessa delle lingue nazionali, le quali altro non sono che parlate locali affermatesi su un territorio più vasto per ragioni di tipo economico, politico, amministrativo o di prestigio ... Nell'ottica etnofilologica, come si è già visto nel *nono esempio* di questo taccuino, va approfondita l'idea che il canto tradizionale, oltre a non potere essere più considerato come una semplice variante subalterna, contadina, rurale di forme espressive analfabetizzate,⁸ rappresenta addirittura ciò che la cosiddetta cultura era prima delle appropriazioni elitarie e autoritarie dei suoi gestori e codificatori (p. 224).

La frase, cioè, significa (mi vedo costretto a parafrasare me stesso): «Attenzione! Questo capitolo tratterà della lingua del canto tradizionale, e va subito sgombrato il campo da quei fraintendimenti che portano ancora oggi a pensare che questa tradizione, e la lingua in cui si esprime, sia un semplice imbastardimento di quella standard-elitaria. Come abbiamo visto nel capitolo nono – un capitolo che tratta di aspetti etnocognitivi del canto tradizionale – è addirittura argomentabile il fatto che dietro tale lingua siano ravvisabili moduli cognitivi di tipo preistorico». Ma il capitolo in sé non parla affatto, in nessuna riga, con nessun riferimento, di quel «*prius* mitico della cultura popolare, intatta e incontaminata» che Bonafin attribuisce arbitrariamente al mio pensiero, come in preda a un ammalimento che lo porta a scorgere questo Benozzo-pensiero praticamente ovunque; il capitolo sulla lingua del canto tradizionale parla invece di creolizzazione, *mouvance*, *code-switching* e *code-mixing*, codici espressivi e contesti di appartenenza ecc. (argomenti che – specie l'ultimo sui contesti – il mio censore – per la serie «Oltre al danno la beffa» – mi consiglia fastidiosamente di prendere in considerazione!).

Un altro stupendo esempio è rappresentato dalla seguente frase di Bonafin: «Sembra sfuggire a Benozzo il rischio di una visione immobilistica, che scaturisce da una mancata valorizzazione della differenza fra continuità/sopravvivenza/durata di “forme” e mantenimento/ perdita o

⁸ Refuso per «alfabetizzate».

cambio di “funzioni” delle medesime per il mutare degli utenti e delle dinamiche sociali e intellettuali». Devo dire che è semplicemente paradossale per me dovere ribattere a questa affermazione. E lo è perché, come lo stesso Bonafin ha in cuor suo capito, l'impostazione del mio libro è dichiaratamente iconomastica e il concetto di iconimo, tanto a livello linguistico quanto a livello culturale, insegna proprio che non esiste alcun immobilismo, e che la sostanziale stabilità e continuità della tradizione non possono essere fraintese con alcun immobilismo, perché ogni immagine, nella mia idea (che si appoggia anche alla neurobiologia e all'interpretazione fenotipica delle culture intese come fenomeni virali), non è mai uguale a sé stessa, ma è continuamente riciclata e *rifunzionalizzata* anche quando sembra stabile! Anche qui è superfluo che io scenda nei dettagli: se qualcuno, non avendo niente di meglio da fare, ha voglia di esempi, può aprire una pagina a caso del mio libro e scegliersi quello che preferisce.

Quando Bonafin riferisce, ironizzandovi in vario modo, del mio l'incontro con due filologi galiziani e con le loro esperienze di filologia *en plein air*, mi fa dire che «uno di essi dichiara di aver rinunciato ad allestire una nuova edizione critica dei *Cantares gallegos* di Rosalía de Castro (1837-1885), preferendo continuare a cantarli così come li conosceva, perché, tanto, “il testo ... è già noto. La gente qui lo canta da oltre un secolo. La tradizione del testo è quella stabilita dalla bocca della gente”». Per poi commentare, con la candida tranquillità di chi espone un concetto del tutto ovvio a uno studente un po' duro di comprendonio: «Non è detto che la tradizione orale, o come si dice qui quella stabilita dalla bocca della gente, sia sempre garanzia di persistenza e dunque di fedeltà testuale». Alle quali frasi, cercando di mantenere la calma, rispondo semplicemente che: 1) la frase che ho riportato di Gonzalo Navaza, che tra l'altro ha un suo contesto preciso da me scrupolosamente ricostruito, conclude un capitolo nel quale sostengo che l'urgenza di certe inchieste sul campo dovrebbe portarci a imitare la scelta di filologi come lui, che negli ultimi anni ha raccolto ormai 50.000 toponimi orali altrimenti non attestati, avendo scelto di uscire con lo zaino nei luoghi e tra la gente invece che chiudersi nelle mortifere sale manoscritte a diteggiare trascrizioni sul proprio portatile per allestire edizioni critiche di autori di cui esistono già edizioni critiche: alla fine di quel capitolo, dopo una discussione etimologica ricca di esempi e di considerazioni teoriche, cambio il registro comunicativo per entrare in una dimensione più narrativa (uno scarto che avrà pure un suo significato semantico, ma che sembra stranamente sfuggito al bachtiniano Bonafin) e scrivo:

In queste esperienze di filologia *en plein air* mi è capitato ancora di ascoltare Gonzalo cantare. L'ultima volta che ero là, in maggio, siamo stati insieme al Castro de Baroña (del I secolo a.C.), nel territorio di Porto do Son. Credo che sia stato quel pomeriggio, mentre salivamo lungo il sentiero profumato di maggiorana, che ho pensato per la prima volta all'etnofilologia. Quando ci fermammo a riposare sulle rovine del sito, Gonzalo iniziò a cantare *Maio longo*, la famosa poesia di Rosalía de Castro, su un'aria popolare gallega. Io mi accesi un toscano e guardai verso il mare. ... Mentre scendevamo lungo il sentiero tra i pini, mi disse che qualche anno prima la Xunta de Galicia gli aveva commissionato l'edizione (l'ennesima...) dei *Cantares gallegos* di Rosalía, ma che lui, dopo averci pensato su qualche giorno, aveva capito che avrebbe continuato a cantarli nei luoghi di cui parlavano piuttosto che passare delle settimane a trascrivere e confrontare i diversi testimoni al fine di ricostruire la forma originale dei loro testi o le eventuali varianti d'autore. «Il testo – mi disse – è già noto. La gente qui lo canta da oltre un secolo. La tradizione del testo è quella stabilita dalla bocca della gente». Dall'edizione all'azione.

2) Non ho mai sostenuto, né mi sogno di farlo, che la tradizione orale sia garanzia di una persistenza e di una fedeltà testuale: semmai ho sostenuto, argomentato e difeso la bellezza del contrario! Anche nell'esempio citato (volendo per un attimo accettare di entrare nel giochetto di Bonafin e di discutere con lui ciò di cui non ho in alcun modo parlato in quelle pagine), quello che mi interessa della frase che io riporto è precisamente l'opposto: che cioè il Professore di Filologia dell'Università di Vigo dia poco o scarso valore alla ricostruzione di un testo «fedele» di una poetessa dell'Ottocento di cui esistono edizioni a stampa congedate in vita dalla stessa autrice, preferendo fare cose più utili (come le inchieste sul campo da me riassunte nel capitolo incriminato) e semmai cantare quelle poesie così come le cantano ancora oggi gli abitanti dei luoghi dai quali Rosalía trasse ispirazione e per i quali, in seguito, dichiaratamente le scrisse. Mi fermo qui, rinunciando a commentare l'*excursus* di Bonafin sulla diffusione del lamento funebre *Carnivale, peché scì morte* e le conclusioni che egli arriva a trarre piegando abusivamente alcune frasi di Toschi e De Martino a vantaggio della sua strenua *defensio philologiae*.

Ancora, secondo Bonafin nel mio libro emerge una «contrapposizione in bianco e nero fra due versanti della cultura medievale», quella orale e quella scritta, che rappresenta un passo indietro rispetto a quanto «l'antropologia storica, la medievalistica, la folkloristica e ... la comparatistica filologica riconoscono come compresenti, complementari, dialetticamente intrecciati, fino a rendere un luogo comune discorrere di ibridismo». Ma dove l'ha mai trovata nel mio volume questa contrappo-

sizione in bianco e nero? Il mio libro parla, costantemente, addirittura ossessivamente, di un fenomeno ben diverso: del fatto che i prodotti, gli artefatti, i reperti, gli oggetti che noi studiamo sono sempre, senza eccezioni, tracce di qualcos'altro, e contengono informazioni su quella che si può chiamare la «faccia nascosta della luna». Il mio invito accorato va esattamente in senso contrario a quello di un'opposizione tra cultura alta e cultura bassa, tra oralità e scrittura, anche perché, come ho sempre detto e dico ripetutamente (nei miei studi, nelle mie lezioni, ai congressi, agli studiosi che ne sono i fautori), i lavori a cui Bonafin fa riferimento a mio parere non portano (o almeno non hanno fino a ora portato) molto lontano. Quello dell'«ibridismo», che Bonafin mi addita come «luogo comune» della nostra concezione delle tradizioni, non è altro, per me, che un *luogo* – appunto – *comune*, con i difetti e le insidie tipici di tutti i luoghi comuni. Un intero capitolo del libro, non a caso, è esattamente dedicato alla discussione della nozione di «ibridismo» a vantaggio di quella, notevolmente più produttiva, di «relazione iconimica». Ciò che io affermo è che considerare quello che Bonafin chiama il «lato popolare» come una semplice componente dei testi che noi leggiamo, e dunque trattarlo con gli abituali metodi intertestuali, è un'operazione priva di conseguenze interpretative degne di nota, che non riesce a uscire dalla logica imperante dell'«influsso». Si pensi ai fenomeni normalmente detti di *cristianizzazione* (culti relativi a divinità locali o a parti del territorio, credenze, rituali di guarigione ecc.), che in un'ottica iconomastica non possono più essere visti come «travestimenti» di una cultura pagana, né come semplici, e in fondo neutrali, «sincretismi»: al contrario, si deve pensare che proprio questa cultura precristiana sia risultata necessaria, esattamente come è necessario un iconimo, per creare una *nuova forma* della tradizione. Ma, anche qui, non posso che rinviare alle pagine del mio libro per i tanti fenomeni di cui ho provato a occuparmi in un'ottica coerente con questi assunti. Sono inoltre tante, nella prima parte, le mie prese di posizione nei confronti di un'impostazione – quella sì statica e parcellizzante – di lavori ispirati ad esempio all'opera di Curtius, dai quali emerge un'idea di tradizione che tende a farla coincidere con un repertorio al quale «si attinge», o che viene di volta in volta «attualizzato» o «ri-usato»; è proprio da questa idea di fondo che nascono gli smembramenti e le parcellizzazioni, le arbitrarie suddivisioni della tradizione in parti di comodo, poste tra loro in rapporti di opposizione o di correlazione: tradizione «orale», «colta», «popolare», «volgare» ecc. A me pare che la contrapposizione netta, in bianco e nero, sia piuttosto quella propugnata da maestri come

Cesare Segre, quando, in lavori che cito e discuto ampiamente nel mio libro, confonde stancamente l'oralità con l'analfabetismo e parla ancora di «cultura superiore», «cultura inferiore» e «analfabetismo orale».

Col suo solito *maître à penser* russo, Bonafin mi ricorda anche che è «ancora attuale l'avvertenza bachtiniana che non esiste un unico metodo salvatore nelle discipline umanistiche: se spiegare i testi alla luce di una sola teoria, di una idea-guida, può essere senz'altro utile a illuminarne aspetti rimasti in ombra, è però nell'interpretarli cercando di restituirne la pluralità di sensi e gli intrecci di voci, che si può aprire la via a una antropologia del testo (intesa come approccio, non come dottrina)». Affermazione che mi lascia, di nuovo, stupefatto, perché è una frase che potrei citare in *exergo*, come efficace sintesi del mio pensiero, nel mio imminente *Breviario di etnofilologia*. Pensa davvero Bonafin che io intenda l'etnofilologia come «dottrina» o come «teoria unitaria»? Ma se per me l'etnofilologia è, addirittura, come scrivo esplicitamente «un'indisciplina che mirerà a comprendere i testi (antichi) evitando di cercare una verità assoluta rispetto a essi o dentro di essi, ... un'approssimazione infinita che non potrà stabilizzarsi come metodo e procedura in alcun sistema di pensiero che non sia nomadico e in-divenire ... il quale ... renderà evidente e fruibile l'effetto benefico di apertura all'ignoto, riscattando la propria inerzia secolare e la propria manifesta noncuranza epistemologica, e facendosi portavoce tra le altre scienze di concrete esperienze (cartografiche, *en plein air*, anti-gerarchiche) di sradicamento!»! Cos'altro devo aggiungere? A quali pagine del mio libro si riferisce Bonafin quando parla di etnofilologia come di un metodo unitario e monolitico (dico il libro effettivamente pubblicato, non quello – inesistente – che egli ha tagliuzzato e assemblato sbrigativamente ai fini della mia caricaturizzazione?).

5. Al di là delle strategie che ho sopra riassunto ed esemplificato, la lettura di Bonafin contiene imprecisioni di varia natura, che inficiano il discorso generale che egli tenta di imbastire. A partire dalla frase nella quale egli sostiene che io «ridurrei» tutta la filologia all'ecdotica. A parte il verbo usato con un po' di leggerezza, almeno per la sede in cui il saggio viene pubblicato (una rivista per la quale l'ecdotica non è mera tecnica critico-testuale ma riflessione sui problemi generali del testo),⁹ e a parte la correzione del sintagma, da me spesso citato, di «filologismo

⁹ Come dimostra da un lato il fatto che l'articolo in cui io esposi per la prima volta in modo organico alcune idee sull'etnofilologia fu pubblicato proprio su *Ecdotica* nel 2007 (pp. 208-230), e dall'altro il fatto che una delle presentazioni del libro è stata organizzata proprio all'interno del «Foro di Ecdotica», il 2 maggio del 2011.

caricaturale» in «filologismo degli stenterelli» (correzione che sembra ignorare ciò che io davo erroneamente per scontato, e cioè che il mio reiterato uso di quel sintagma è motivato dal fatto che esso non è mio, ma è una brillante invenzione di Gianfranco Contini), non capisco la sua osservazione che «solo i più estremisti sosterrebbero» questa identificazione tra filologia e critica del testo. Ma io – e *come sempre*, se mi è concessa l'osservazione su un modo antidissimulativo che rivendico come peculiare dei miei studi – cito tutti i nomi dei filologi che identificano la filologia con la critica del testo, includendovi anche, oltre ad altri «minori», Cesare Segre e lo stesso Contini, due autori che, per ragioni diverse, immagino Bonafin non identifichi con due «estremisti».

In un altro punto Bonafin afferma che non va «sottaciuto il carattere spesso tutt'altro che progressivo dei canti tradizionali che Benozzo cita: si veda l'esplicito tono misogino del testo riportato a p. 228 (*A sun sta*)». Se gli fa piacere, non sottacerò questo carattere. Resterò però in attesa che mi spieghi il senso di questa precisazione: ho mai scritto nel libro che i canti tradizionali hanno caratteri progressivi? O forse Bonafin vuole sottintendere che a me piacciono quei canti perché non sono progressivi? Non capisco. Trovo che quella precisazione sia uno dei punti più inquietanti e preoccupanti del suo scritto: lo sarebbe senz'altro se non fosse superato, nell'allarme che suscita in me (come, immagino, in qualche altro lettore), dall'esempio che sto per citare.

Mi riferisco a quando egli afferma che nel mio libro «riemerge ... una prospettiva retroflessa» che, animata da una mia ansia di «negazione della storia *tout court*», fa sospettare una mia, «forse inconscia, svalutazione di ogni idea di progresso scientifico». E la conferma di questa impressione Bonafin dove la trova? La trova «leggendo frasi come questa (sottolineo io il modo indicativo dei verbi): “strofinarsi contro le pietre non era solo efficace per propiziare la fertilità: le pietre megalitiche *potevano* anche essere usate per recuperare le forze e per guarire da certi mali”». Lascio da parte di parlare di ciò che egli tra l'altro conosce (e che mi fa sospettare che questa frase, che mi dipinge sostanzialmente come un reazionario, non sia nient'altro, da parte sua, che una provocazione bell'e buona), vale a dire la mia non celata adesione alle idee dell'individualismo anarchico. E gli rispondo semplicemente (alquanto stupito e sinceramente deluso nel rendermi conto della sua scarsa familiarità con una letteratura demo-antropologica di cui ritenevo che fosse uno dei pochi filologi romanzi esperti) che, sulla base degli argomenti che egli schiera a sostegno della sua affermazione – e cioè le frasi incriminate nelle quali ho lasciato il verbo all'indicativo, facendo capire che

io aderisco più volentieri alle credenze di cui parlo che non a quelle conquistate dal progresso scientifico –, dovremmo concludere che alla schiera degli studiosi reazionari appartengono anche, insieme a dozzine di altri, Claude Lévi-Strauss (che in *Tristi Tropici* afferma a un certo punto: «Pungere l'avambraccio del malato con denti di sucuri, serpente boa ... e tracciare sul suolo una croce con polvere da sparo, *lo faceva guarire*»¹⁰), Luigi Lombardi Satriani («Il passaggio [del morto lungo il Ponte di San Giacomo] avviene a mezzanotte»¹¹), Carlo Ginzburg («Ma il termine *strix* veniva riferito anche alle donne che, come le maghe scite menzionate da Ovidio, erano in grado di trasformarsi in uccelli»¹²) o il Paolo Toschi cortesemente ricordatomi da Bonafin precedentemente («Raccontando che una certa divinità guarì una persona in un determinato modo, anche l'ammalato *guariva* dallo stesso male»¹³).

6. Direi in conclusione che l'intervento di Bonafin non rappresenta alcun contributo ad alcun dibattito, non soltanto perché il suo unico fine è quello di segnalare con la penna rossa e blu i marchiani errori, le colpevoli omissioni, le clamorose ingenuità, le indecenti posizioni reazionarie del sottoscritto, ma soprattutto perché evita accuratamente di affrontare l'argomento principale del libro: argomento che non è affatto riducibile a un incrocio di metodi filologici ed etnologici, e che riguarda, semmai, l'esigenza di recuperare quella vocazione libertaria ed eversiva da cui la filologia era nata, e dalla quale mi pare di dover constatare, una volta di più, che si è ormai allontanata senza ritegno.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 167.

¹¹ L. Lombardi Satriani, *Tratti della topografia ultraterrena nella cultura folklorica*, in S.M. Barillari (a cura di), *L'aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*. Atti del Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 27-28 settembre 1997), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 267-283: 279.

¹² C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1995, p. 281.

¹³ P. Toschi, *Il folklore. Tradizioni, vita e arti popolari*, Milano, Touring Club Italiano, 1967, p. 88.

Progetto grafico e impaginazione: Carolina Valcárcel
(Centro para la Edición de los Clásicos Españoles)

1ª edizione, aprile 2012
© copyright 2012 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nell'aprile 2012
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-6450-2

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso
interno o didattico.