

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



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

C^EE

CENTRO PARA LA EDICIÓN DE LOS
CLÁSICOS ESPAÑOLES



FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO
IN BOLOGNA

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

gerà? Rimarremo in pochi (anzi rimarrete, perché io vado in pensione)? Pazienza. L'importante è guardarsi intorno e cercare di capire di che cosa avranno bisogno i giovani e i meno giovani di qui a 10-20 anni. Di ecdotica, di Internet, certo; ma forse anche di qualcosa di più che – se avremo sufficiente lucidità e coraggio, e anche un po' di fortuna – *solo noi* saremo in grado di dare.

Continuerò a rifletterci in questo periodo di riposo.

Ti ringrazio – vi ringrazio tutti e due – di avermi indotto a meditare su questi non facili problemi.

Un saluto carissimo, con l'augurio delle migliori vacanze possibili.

Andrea

Bologna, 5 agosto 2011

Massimo Bonafin
L'etnofilologia ci salverà?

Chi frequenta i consessi della Società italiana di filologia romanza sa bene quanto l'avvertimento della crisi e delle difficoltà dei saperi umanistici in questa ormai entrante seconda decade del XXI secolo sia diffuso e quanto la crisi e le difficoltà abbiano una declinazione nazionale, che si sposa a una declinazione europea, che si inquadra in uno scenario internazionale (a prevalenza euro-atlantico-centrico). Non voglio discutere di questo in termini «generazionali», anche se è vero, e nessuno che abbia onestà intellettuale può negarlo, che l'accademia italiana (in sintonia col sistema-paese, come si dice), di cui fanno onorevolmente parte i filologi romanzi, appare aver perso molto dello slancio e della freschezza e dell'apertura al nuovo che dovrebbero caratterizzare la ricerca e che si hanno più facilmente a trentacinque che a sessantacinque anni.¹

Ora, Francesco Benozzo ha l'aria di lanciare una sfida (giornalisticamente, un sasso nello stagno) con la proposta di una filologia come «scienza sociale» di un rinnovato umanesimo, all'altezza dei problemi e

¹ Penso che molti condividano la sostanza della risposta che Andrea Fassò (peraltro rimasto l'unico a intervenire pubblicamente) ha voluto dare alla provocatoria domanda posta da Corrado Bologna sul sito della S.I.F.R. (www.sifr.it), dopo che i recenti programmi ministeriali sembrano aver assestato il colpo decisivo alla presenza della disciplina nei *curricula* degli insegnanti di lettere della scuola secondaria.

delle epistemologie di oggi.² Perché, se è vero che non si può aspettare che venga riconosciuta alla filologia (romanza, nella fattispecie) una centralità disciplinare se essa, attraverso i suoi operatori e le sue opere, non è in grado di meritarsela sul campo, nel confronto con gli altri saperi (e non solo quelli umanistici) e con le questioni poste dalla società in cui è immersa, è innegabile che gran parte delle discussioni scientifiche (quando ci sono) e dei prodotti (questi, sì, anche troppi) della ricerca filologica nel settore medievale romanzo non riescono a valicare lo steccato dell'orticello accademico e «impattare» sul dibattito intellettuale generale.³

Il volume di Benozzo, su cui mi soffermerò limitandomi a qualche osservazione suscitata da una prima lettura effettuata con sincera curiosità, si propone fin dal titolo come *vademecum* di una nuova filologia, della quale modifica anche il nome per essere più esplicito: una etnofilologia.⁴ «Con *etnofilologia* intendo la ricerca di un metodo per interpretare i reperti testuali e i documenti antichi anzitutto come esperienze di comunicazione tra esseri umani (e non come testi che vivono in relazione con altri testi)» (p. 40), scrive il nostro. Perciò di fronte a un manoscritto l'etnofilologo si domanderà in che modo esso «può essere studiato come un reperto di codificazione formale nella propagazione di certe immagini e di certi modi di essere di una civiltà» (*ibid.*), superando l'ottica consolidata che tende a reificare i manoscritti considerandoli testimoni utili solo a stabilire la «verità delle relazioni intercorrenti tra di loro» (p. 41). Insomma, «l'etnofilologia concepisce lo studio di una tradizione e dei testi che la trasmettono anzitutto come un incontro con l'altro, sottolineando in questo una dimensione umana, vale a dire anche emotiva e partecipante, dei suoi metodi» (p. 47). Sono parole, verrebbe da dire, che scaldano il cuore a chi si avvicina a questa disciplina, e chi fa questo mestiere di professore universitario sa quanto ci sia bisogno di appassionare i discenti e non solo di trasmettere dei contenuti e dei metodi scientifici. Ma è curioso, a mio sommo avviso, che Benozzo qui non abbia citato chi, prima di lui e con anche maggior *pathos*, ha avuto parole quasi identiche, nel rivendicare la presenza di

² F. Benozzo, *Etnofilologia. Un'introduzione*, Napoli, Liguori, 2010, p. 360.

³ Non parlo del dibattito pubblico, che da troppo tempo nel nostro paese è a livelli davvero infimi.

⁴ Per una coincidenza che farà sorridere qualcuno, questo volume appare come trentesimo di una collana («Linguistica e linguaggi») che annovera al quindicesimo item un'aggiornata e agile introduzione alla *Linguistica romanza* di Alberto Varvaro, sicuramente espressione di una visione e di un sapere disciplinare con cui Benozzo si confronta dialetticamente.

altre voci umane risuonanti nei testi che leggiamo: è Michail Bachtin⁵ ad averci ricordato che ogni opera (di cui il testo è solo l'aspetto materiale) è la replica di un dialogo, «è orientata verso la risposta dell'altro (degli altri), verso la sua comprensione attivamente responsiva», che «l'evento della vita del testo, cioè la sua autentica essenza, si svolge sempre *sul confine tra due coscienze, tra due soggetti*. ... È un incontro di due testi: di quello pronto e di quello che si crea in reazione al primo, quindi un incontro di due soggetti, di due autori»; ancora, che «vedere e comprendere l'autore dell'opera significa vedere e comprendere una coscienza diversa, una coscienza altrui e il suo mondo, cioè un altro soggetto», che «in ogni parola ci sono voci a volte infinitamente lontane, anonime, quasi impersonali ... quasi inafferrabili, e voci che risuonano da vicino, in modo simultaneo», perciò che, a differenza di ogni critica formalistica e spersonalizzante, in ogni opera occorre cercare di sentire «le voci e i loro rapporti dialogici».⁶

Il volume si articola in tre parti, precedute da una breve premessa, «Problemi della filologia d'oggi», «La prospettiva etnofilologica», «*Fiel-dnotes*. Taccuino di esempi possibili»; le prime due parti occupano circa sessanta pagine in tutto e rappresentano, direi, la *pars destruens* e la *pars construens* (nelle intenzioni) dell'approccio difeso dall'autore, a cui fanno séguito circa duecento pagine di applicazioni del metodo etnofilologico, tratte da pubblicazioni precedenti, in parte riviste, in parte inedite. Non ho l'ardire, come ho detto, di fare una recensione puntuale e completa, perché la terza parte del volume fa appello a molteplici campi e competenze che non mi sento di padroneggiare con la sicumera di Benozzo; poiché tuttavia ritengo un merito del volume esporre con franchezza le opinioni del suo autore, che toccano alcuni nervi scoperti della discussione (spesso troppo carsica e timida) sullo statuto e l'avvenire della filologia romanza, credo legittimo di contribuire al dibattito con alcuni spunti di riflessione.

⁵ Assente nelle settanta pagine di bibliografia del volume, sette delle quali sono peraltro occupate da lavori del medesimo Benozzo.

⁶ M. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1988, citt. alle pp. 262, 295, 300, 314, 387. Mi piace aggiungere qui una citazione più ampia: «Persino i sensi passati, nati cioè nel dialogo dei secoli trascorsi, non possono mai essere stabili (compiuti, definiti una volta per sempre), ma muteranno sempre (rinnovandosi) nel corso del successivo, futuro sviluppo del dialogo. In ogni momento dello sviluppo del dialogo esistono enormi, illimitate moltitudini di sensi dimenticati, ma, in determinati momenti dell'ulteriore sviluppo del dialogo, nel suo corso, essi di nuovo saranno ricordati e rinasceranno in forma rinnovata (in un nuovo contesto). Non c'è nulla di assolutamente morto: ogni senso festeggerà la sua resurrezione» (*ibid.*).

La critica che l'autore fa della condizione attuale della filologia accademica è svolta nella prima parte ed enuclea alcuni bersagli molto evidenti: uno di questi sarebbe l'ostinata preferenza per le fonti scritte, assunte a unico testimone della cultura del passato da ricostruire, senza rendersi conto che esse sono espressione di un'egemonia elitaria che ha occultato, fagocitato e trasformato ogni altra manifestazione culturale tradizionale (affidata, è sottinteso, a una comunicazione orale, e latrice di istanze popolari e subalterne). Da qui deriverebbe anche il primato assoluto assegnato alla cultura clericale nel Medioevo, della quale i filologi sarebbero o si sentirebbero i naturali eredi e custodi. Ci sono due punti che non persuadono del tutto: anzitutto, la contrapposizione in bianco e nero fra due versanti della cultura medievale (uso apposta il singolare «cultura») che da tempo l'antropologia storica, la medievistica, la folkloristica e anche la comparatistica filologica riconoscono come compresenti, complementari, dialetticamente intrecciati, fino a rendere un luogo comune discorrere di ibridismo;⁷ in secondo luogo, ma solidale con quanto precede, la polarizzazione assiologica che descrive da un lato «la perpetuazione di una *falsa* idea di tradizione, che viene identificata esclusivamente con i reperti elitari di cui siamo a conoscenza» (p. 10) e dall'altro le «culture nascoste» dall'abbagliamento delle scritture che rappresenterebbero «la parte endogena, di lunga durata, e insomma più *vera* della tradizione» (p. 11). Ho sottolineato i due aggettivi perché tradiscono bene una visione assai poco dialettica, e alquanto pregiudiziale, del fenomeno della *tradizione*, lessema a cui l'autore sembra oltremodo affezionato, ma non privo di ambiguità e di uno slittamento all'indietro che parrebbe contraddire proprio l'urgenza, altrove enfatizzata, di una filologia come scienza sociale, calettata nella contemporaneità.⁸

Il secondo bersaglio grosso di Benozzo è la prassi dell'edizione critica, o meglio una certa idea, da lui forse non del tutto a torto ritenuta ancora

⁷ Non voglio incorrere nel peccato di narcisismo, perciò mi limito a citare i nomi (le opere sono ben note agli specialisti) di studiosi che hanno concorso a difendere questa visione ampia e sfaccettata del Medioevo: senza risalire sempre alla storiografia francese, indico almeno d'Arco Silvio Avalle (e la culturologia), Nicolò Pasero (e la «scuola di Genova»), Carlo Donà (e la folkloristica comparata); ma studi che hanno intrecciato lato colto e lato popolare della cultura medievale hanno prodotto anche molti altri filologi di differente estrazione (da Lucia Lazzerini a Eugenio Burgio).

⁸ Più avanti, egli specifica che «per tradizione potremmo intendere la forma viva e vitale di immagini stabili ma in perenne trasformazione ... vale a dire *la relazione esistente, da un punto di vista mnemonico e cognitivo, tra immagini e parole che non hanno smesso di stabilire relazioni o di produrre relazioni*» (p. 57).

prevalente, dell'edizione critica:⁹ incorporando una citazione di Francisco Rico, egli scrive che oggi sembra dimenticato il «sano principio per cui un'edizione critica dovrebbe servire unicamente a “spianare la strada a un'edizione (o a una traduzione) destinata alla lettura”, poiché la “giustificazione sociale della filologia” dovrebbe sempre consistere “nel porre a disposizione di un pubblico il più vasto possibile le opere di indiscutibile valore letterario e linguistico”» (p. 21). Invece, siamo sempre più spesso testimoni della crescita di filologi in erba, ben equipaggiati «con un armamentario fortemente automatizzato di rilevamento, classificazione e raffronto» (p. 24), in grado di produrre edizioni critiche più o meno perfezionate di qualsivoglia testo loro assegnato per esigenze «di studio» o, peggio, «di carriera», indifferenti al contenuto, al valore e al significato per la vita del medesimo.¹⁰ Come sempre, quando si generalizza, si sbaglia: soprattutto sembra che qui il nostro, oltre a ridurre per esigenze di polemica tutta la filologia all'ecdotica (cosa che forse solo i più estremisti sosterrebbero, non rendendosi neppur conto di ridurre un sapere critico per essenza a una disciplina ausiliaria di altre più titolate), abbia di mira un «filologismo caricaturale» (p. 23) che è certamente diffuso,¹¹ ma forse è anche l'effetto, nefasto quanto si vuole, della crisi generale dei saperi umanistici, di cui si diceva all'inizio, e della tristezza dei tempi che spingono a rinchiudersi in un rassicurante (ancora per poco e vieppiù per pochi) *hortus conclusus*. È sincero Benozzo a preoccuparsi delle sorti della filologia, a domandarsi fino a quando sopravvivrà, se persiste in un immobilismo epistemologico che la autoesclude dal dibattito con le altre scienze e la esonera dal riflettere sul suo ruolo sociale:¹² il *passaggio dall'edizione all'azione* (p. 32), che

⁹ Riferendosi, se pur cursoriamente e in un discorso non specialistico, al metodo lachmanniano, è singolare che Benozzo non citi mai Sebastiano Timpanaro, neppure là dove precisa che il sedicente metodo di Karl Lachmann era in realtà il risultato di un'accumulazione progressiva e plurale di conoscenze (cfr. S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann* [1963], Padova, Liviana, 1981²).

¹⁰ Benozzo riprende l'annotazione, sorta in altro contesto, di Hugo Schuchardt: «La meccanizzazione dei metodi ... riduce al minimo le esigenze del pensare autonomo e rende così possibile la partecipazione di una quantità straordinaria di persone effettivamente incapaci di lavoro “scientifico”» (p. 25). Non si può dire che questa impressione sia sempre assente dai nostri congressi e dai nostri seminari universitari.

¹¹ Lo chiamerei piuttosto, carduccianamente, il «filologismo degli stenterelli».

¹² Riprendo una citazione tratta da P. Cherchi, «Filologia d'autorità», *Critica del testo*, 8 (2005), pp. 861-888, p. 863: «Che la disciplina delegata a curare i testi e a commentarli rifugga da tutte le strumentalizzazioni a tutto vantaggio della sua scientificità ... è un mito che ha avuto infinite conseguenze e non tutte positive, ché molti identificano tale purezza con la sterilità dell'erudizione in sé e del qualunqueismo dei filologi,

egli addita come via d'uscita, come la formula in grado di aprire i nuovi mondi della prospettiva etnofilologica, potrebbe tuttavia riuscire una mera petizione di principio, senza conseguenze operative, se non facesse i conti con i problemi concreti, testualmente determinati, che i filologi incontrano sul loro specifico terreno di ricerca.

Nella seconda parte il tentativo di definire meglio la proposta teorica si sviluppa dal confronto con l'archeologia, l'antropologia, la paleontologia, la neurobiologia e la linguistica, nella fattispecie della teoria della continuità paleolitica difesa da Mario Alinei. Da quest'ultimo approccio, sicuramente uno dei più innovatori e sistematici, vien tratto il concetto e il termine di iconimo, che valorizza la componente semantica originale che ha motivato il trasferimento (il riuso) di un nome per denotare o lessicalizzare un nuovo referente. Come dietro ogni parola nuova c'è, o ci può essere, un precedente iconimo, sostiene il nostro, «allo stesso modo dietro ogni “nuova” forma della tradizione c'è una precedente forma» (p. 61) riciclata: al punto che, quando gli stadi precedenti della tradizione «*non sono chiaramente visibili, e sembrerebbero non esserci stati*, [l'etnofilologo] *ne troverà traccia proprio nelle attestazioni che ha sotto gli occhi*» (p. 62). Ora, a me pare che una differenza con l'iconimologia *stricto sensu* sia evidente nel fatto che, mentre in quella comunque la presenza dei lessimi garantisce la possibilità di un'indagine ben fondata sul terreno della continuità linguistica, l'applicazione ai fatti di cultura affida la sua plausibilità tutta e sola alla prospettiva del ricercatore, all'*interpretatio* o alla *divinatio* di rapporti fra figure, temi, motivi ecc.: ne è una prova la discutibile idea che l'autore ribadisce altrove (p. 127) della dea-cavalla celtica Epona come antecedente iconimico della dama cantata dai trovatori occitani.¹³

Nella terza e più sostanziosa parte del volume sono allineati quattordici esempi dell'approccio etnofilologico, nei quali è ancora più marcato il debito con la teoria della continuità paleolitica di Alinei, al cui gruppo di ricercatori del resto Benozzo si è da qualche tempo ufficialmente associato.¹⁴ Nel primo di questi esempi l'autore racconta l'incontro con due

e altri la deridono come disciplina esclusivamente sussidiaria» (cit. da Benozzo, *Etnofilologia*, p. 31).

¹³ Senza contare, anche a non voler cedere al feticismo del documento scritto a ogni costo, che il silenzio delle attestazioni non è sempre imputabile *ipso facto* a una cancellazione deliberata di fonti da parte delle élites sociali e culturali (nessuna dimenticanza è mai assoluta, peraltro) e che gli argomenti fondati unicamente sull'assenza di prove in contrario sono difficilmente convincenti.

¹⁴ Cfr. il sito web www.continuitas.org dove si possono leggere e scaricare molti testi scritti dai membri del gruppo.

filologi galiziani e le sue/loro esperienze di filologia *en plein air*:¹⁵ 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» (p. 76). Non è detto che la tradizione orale, o come si dice qui quella stabilita dalla bocca della gente,¹⁶ sia sempre garanzia di persistenza e dunque di fedeltà testuale. Riprendo in proposito un esempio, tutt'altro che inedito, riportato da due folkloristi italiani non ignari dei vantaggi che la filologia può arrecare anche alle indagini etnografiche. Paolo Toschi ricorda un lamento funebre per la morte di Carnevale («Carnivale, peccché scì morte? / pane e vino non te mancava; / l'ansalata tinive a l'orte») che ha conosciuto una variante di grande diffusione con un incipit diverso: «Maramao perché sei morto?»; e commenta: «In molti paesi ove il significato della parola maramao non viene compreso, si dice anche maramao quasi come sberleffo di Carnevale, o genericamente a qualcuno: ma non v'è dubbio che maramao o maramao è la parola iniziale dei canti funebri dell'Italia centrale e vuol dire amara me, povera me».¹⁷ Ernesto de Martino conferma il «ben accertato cammino compiuto da un modulo del genere»¹⁸ dalle lamentazioni funebri (di cui riporta una variante aquilana: «Mara me, mara me, peccché sci mortu? / tanta 'nzalata tu ci avii nell'ortu / lu pane e lu vine non te mancava / ecc.») alla canzoncina infantile che faceva: «Maramao perché sei morto, / pane e vin non ti mancava, / l'insalata avevi nell'orto ecc.». L'origine della canzone in un modulo letterario tradizionale del lamento funebre euro-mediterraneo (o limitiamoci pure a dire dell'Italia mediana), acclarata dalla comparazione etnografica (stavo per dire «etnofilologica»), fa giustizia di tutti i maramao e maramao con cui il testo (e la melodia?) si è diffuso ed è stato raccolto «dalla bocca della gente», e quindi fa da contrappunto alla presunzione di confidenza esibita nelle parole riferite da Benozzo. Tutt'al più, trovo singolare che, scrivendo nel secondo dopoguerra, i due valorosi demologi italiani non abbiano fatto riferimento alla variante di maggior successo, quella messa in parole e musica (un allegro fox-trot) da M. Panzeri e M. Consiglio nel

¹⁵ L'espressione mi pare azzeccata perché rivela senza volerlo anche alcuni rischi di una filologia «impressionistica», che non andrebbero sottovalutati.

¹⁶ Non posso non rilevare quanto sia equivoco, vago e foriero di fraintendimenti il termine «gente».

¹⁷ *Le origini del teatro italiano* (1955), Torino, Boringhieri, 1976, p. 319.

¹⁸ *Morte e pianto rituale* (1958), Torino, Boringhieri, 1975, p. 138.

1939 e affidata all'esecuzione di Maria Jottini con il Trio Lescano: qui il lamento «Amara me, misera me» diventa definitivamente il nome parlante del gatto protagonista della spiritosa filastrocca.¹⁹

Nel secondo esempio il fulcro è costituito dalla asserita persistenza nel Medioevo occidentale di un retaggio sciamanico, che si esplicita nella connessione variamente documentabile fra recitazione poetica, pratiche taumaturgiche ed esperienze oniriche, al punto che «appare plausibile che lo stesso Dante, senza che dobbiamo a tutti i costi pensare alle fonti scritte che può [*sic*] avere utilizzato ... abbia conosciuto un'esperienza reale di tipo magico-esoterico legata a pratiche di incubazione iniziatico-sapienziale» (p. 90). Ora, non solo viene da domandarsi, di fronte a questa ipotesi, che occorrerà confortare di indizi e di prove un po' più consistenti, *cui prodest* un Dante sciamano, in evidente contrasto con quanto sappiamo, con fior di documentazione, del poeta che ha riversato tutta la sua vita, le sue passioni umane e civili, la sua esplicita ideologia religiosa nelle sue opere, ma suscita anche, almeno in chi scrive, qualche inquietudine l'insistenza compiaciuta sulle concezioni esoterico-iniziatiche che sottotraccia resisterebbero ai secoli e passerebbero indenni ai cambiamenti storici, sociali, economici, culturali.²⁰

Il terzo esempio offre un'indagine etno-archeo-linguistica indubbiamente suggestiva, che, nel solco del paradigma della continuità paleolitica, spiega come il nome portoghese *ventrecurso* e il nome bretone *bronbag* condividano la stessa motivazione semantica, «descrivendo la pietra come “ventre” o “petto” della barca, e cioè ricordando proprio la fase del suo trasporto dal mare alla terraferma» (p. 109). Questa spiegazione che appaia un nome dialettale neolatino e un nome celtico in una motivazione che deve risalire al periodo dei megaliti non è certo conforme al paradigma della linguistica romanza tuttora imperante; quello che però mi lascia perplesso è la generalizzazione, a mio avviso indebita, che da un singolo e isolato esempio viene estratta per asserire che il porto-

¹⁹ Il nomignolo allusivo (Maramao) aveva già a quanto pare una leggenda satirica, a cui accenna G.G. Belli, oggetto dell'interesse della censura papalina, che si rinnovò sotto il regime fascista: non mi inoltro in questi aspetti quasi di storia del costume, ma mi basta aver segnalato i rischi dell'affidarsi, anche in tema di tradizione popolare, a testi trasmessi oralmente e non confrontati e analizzati sotto il profilo filologico.

²⁰ A dir poco, riemerge in questi (e altri simili) passaggi del volume una prospettiva retroflessa che scambia la lunga durata con l'immobilità e la negazione della storia *tout court*. Il sospetto di una, forse inconscia, svalutazione di ogni idea di progresso scientifico viene 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 *potavano* anche essere usate per recuperare le forze e per guarire da certi mali» (p. 100).

ghese nel suo insieme è il continuatore di una parlata arcaica che precede il latino di qualche millennio.

Un salto logico, in qualche modo paragonabile a questo, trovo poi nell'esempio che tratta dell'etimo di «trovare»; la domanda che spinge Benozzo su un sentiero diverso da quello consueto è a prima vista ragionevole: «Come è possibile infatti che il nome di un procedimento utilizzato da alcuni poeti e chierici sia arrivato a designare, in tutta l'area gallo-romanza, una delle azioni fondamentali e primarie dell'uomo, vale a dire quella che porta a trovare qualche cosa?» (p. 121). Sembra poco probabile, aggiunge il nostro, che «mentre tutti i verbi che significano “trovare” e “cercare” nelle lingue d'Europa nascono da un'attività preistorica di sussistenza primaria come la caccia, *trovare*, *trouver* e *trobar* siano invece nati come specificazione semantica di un verbo tecnico usato da un'élite di intellettuali del pieno Medioevo» (p. 122). L'indagine linguistica va dunque orientata diversamente dal passato (in breve, verso una radice celtica): sia pure, ma non è logicamente giustificato il nesso, o il balzo, dalla parola (*trobar*) alla poesia dei *trobadors* occitani che si legge poche righe dopo: «In una prospettiva etnofilologica, insomma, anche la grande tradizione trobadorica ... si pone come uno degli esempi più eclatanti, e su cui riflettere più a fondo, del debito della nostra cultura verso i sistemi produttivi della caccia e della pastorizia» (p. 127). Francamente, vedo difficile spiegare e interpretare la poesia occitanica medievale fuori dal contesto storico, antropologico, sociale ed economico del XII e XIII secolo della Francia meridionale e dalla tradizione culturale, letteraria e musicale del tempo (in tutta la sua ampiezza e in tutte le sue sfaccettature), per metterla in una relazione di continuità diretta con i cacciatori paleolitici e i pastori neolitici.

Il sesto esempio è molto suggestivo per chi si è occupato, seppure in un'ottica differente, di tradizioni culturali della cavalleria medievale attestate in tutta l'Eurasia e di ipotetica matrice indeuropea;²¹ infatti, vi si discute, anche sulle orme di Andrew Sherratt, che è stato un insigne e influente archeologo inglese, dei portatori della cultura del Vaso Campaniforme (circa 2400-1800 a.C.), che 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 (pp. 138-139). Secondo Benozzo, questi ele-

²¹ Debbo rinviare al mio *Guerrieri al simposio. Il Voyage de Charlemagne e la tradizione dei vanti*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010.

menti sarebbero sufficienti a dichiarare la «celticità» di questa cultura²² e a preannunciare la cavalleria medievale: «Sulla base dell'identificazione appena prospettata, si può dunque pensare a delle radici celtiche e tardo-neolitiche ... di quella che diventerà la cavalleria medievale» (p. 143).²³ Dalla cavalleria medievale alla letteratura, e nella fattispecie alla poesia occitanica, il passo è breve: «Palesemente celtica è la figura divina ancora adombrata nella “signora” cantata da quei cavalieri o portavoce di cavalieri che furono i trovatori occitani e gallego-portoghesi dei secoli XII-XIII: ... Anche i tratti sciamanici presenti nella lingua poetica di questi trovatori ... si possono spiegare *soltanto* nel contesto di una continuità con rituali e credenze celtiche presenti nei territori della Gallia storica» (p. 148, corsivo mio). Ora, quello che colpisce in queste affermazioni senza sfumature è l'evidente riduzionismo di una simile prospettiva: che la dama dei trovatori sia solo un *avatar* della dea Epona contrasta non solo con il *mainstream* (forse l'autore lo chiamerebbe così) degli studi sulla poesia del Medioevo occitano,²⁴ ma anche con un elementare buon senso, nutrito di antropologia e storia sociale, che ci fa riconoscere in ogni taglio sincronico e in ogni plesso culturale una pluralità di diacronie e di stratificazioni, una eterogeneità semiotica interna, un intreccio di fili di differente colore e origine.²⁵ Oltre al salto cronologico di millenni – in quanto salto, appunto, cioè omissione/dimenticanza di tutto ciò che si è verificato nel frattempo (all'ingrosso: cultura classica, migrazioni dei popoli, feudalesimo) e non tanto per la durata millenaria di fenomeni che la comparatistica, il folklore e l'antropologia possono ben conoscere – 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/

²² Ma il passaggio dalla cultura materiale, archeologicamente documentabile, all'identità di un gruppo etnico mi sembra problematico quanto quello dalle affinità fra le lingue indeuropee all'esistenza di un popolo unitario di Indoeuropei precedente la diaspora linguistica.

²³ E, ancora, più sotto: «anche il cavaliere germanico arcaico ... è stato all'origine un guerriero a cavallo celtico!» (p. 144).

²⁴ Studi che, in genere, sono spesso alquanto dialettici e testualmente, cioè filologicamente, ben ancorati.

²⁵ Ricordava Jurij Lotman che «nell'esistenza reale della cultura, accanto a testi nuovi, funzionano sempre testi trasmessi dalla tradizione culturale o apportati da fuori. Ciò conferisce a ciascuno stato sincronico della cultura i tratti del poliglottismo culturale. Dato che ai diversi livelli sociali la velocità dello sviluppo culturale può essere diversa, lo stato sincronico della cultura può includere in sé la sua diacronia e la riproduzione attiva di “vecchi” testi» (*Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi, 2006, p. 123).

perdita o cambio di «funzioni» delle medesime per il mutare degli utenti e delle dinamiche sociali e intellettuali.

Nel dodicesimo esempio si avvia un'analisi della lingua del canto tradizionale, in sigla LCT, intesa come una *koinè* orale, collettiva, espressione di una comunità determinata, dotata di un ritmo particolare: secondo l'autore, si può ravvisare in essa un vero e proprio codice linguistico, che risulta dalla creolizzazione di varietà dialettali e varietà italiane (l'esemplificazione ovviamente si limita al dominio italo-romanzo), in costante trasformazione in dipendenza delle esecuzioni e dei contesti. Non sono del tutto persuaso dell'utilità euristica di questa nozione, perché non vedo la necessità di postulare un ente a sé stante come la LCT, per spiegare fenomeni che potrebbero – ma è solo una mia opinione – essere attribuiti a una pluralità di stratificazioni cronologiche, geografiche, culturali depositate nelle lingue (e nei dialetti), senza escludere in più di un caso gli effetti della trascrizione (i testi citati dall'autore, se non erro, provengono tutti da documenti a stampa). Ma ciò che solleva dubbi maggiori è «l'idea che il canto tradizionale, oltre a non potere essere più considerato come una semplice variante subalterna, contadina, rurale di forme espressive analfabetizzate [?], rappresenta addirittura ciò che la *cosiddetta* cultura era *prima* delle appropriazioni elitarie e autoritarie dei suoi gestori e codificatori» (p. 224, corsivi miei). L'idea di un *prius* mitico della cultura popolare, intatta e incontaminata, è fuorviante perché in contrasto con i risultati scientifici di decenni di storia culturale e delle mentalità. Questi risultati possono essere ricapitolati sommariamente così:²⁶ non è possibile identificare un livello di cultura come popolare con la descrizione di una serie di fatti, o soltanto sulla base di un insieme di testi o di credenze, o sulla base della distribuzione sociale di certi oggetti o di certi codici; piuttosto che affidarsi a delle *res* postulate come popolari, e contrapposte a una cultura dotta altrettanto reificata, bisogna ricercare le rappresentazioni, le pratiche, i modi di fare, gli «stili» differenti di appropriazione e manipolazione di materiali comuni (da parte di gruppi e di individui), nei quali riconoscere l'impronta di figure e orizzonti culturali differenti e/o contrapposti. Una periodizzazione, poi, che distribuisca da una parte e dall'altra di un'epoca o di un evento-cerniera i fasti e la decadenza della cultura popolare non fa che riproporre, con scarsa o nulla efficacia critica, schemi ideologici già visti

²⁶ Ne ho già trattato in occasione di una tavola rotonda al convegno bolognese della SIFR del 2009, ma rinvio almeno alla sintesi autorevole di Roger Chartier («Cultura popolare», in *Dizionario di scienze storiche*, a cura di A. Burguière, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, pp. 181-187).

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.

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

1^a 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.