

# ETNOFILOLOGIA

FRANCESCO BENOZZO

[in corso di stampa su «Ecdotica», IV (2007)]

Per ringraziarmi di un libro sulle origini delle letterature romanze di cui gli avevo fatto dono qualche tempo prima<sup>1</sup>, in una recente telefonata un filologo dell'Università di Vigo, in Galizia, mi ha fatto notare che la disciplina di cui mi ero occupato in quel saggio non gli sembrava precisamente essere la Filologia romanza, ma che al tempo stesso non era convinto che fosse l'esito di una pura commistione di metodi antropologici e metodi filologici. «Estamos totalmente de acordo», gli ho risposto. «Esta non è unha cousa de miña competencia – ha insistito lui – pero creo que tu fundouste unha especie de étnofiloxía».

## *Filologia moderna?*

Messa subito da parte l'eccessiva importanza del verbo usato dall'amico galego, ho però in seguito riflettuto sulla possibilità di ragionare intorno a questo concetto. In particolare, credo adesso che farlo possa diventare un modo per riflettere, da una prospettiva epistemologicamente consapevole, sul ritardo della filologia rispetto alle scienze che un tempo si sarebbero definite sue "sorelle": un ritardo che è diventato ormai preoccupante, soprattutto alla luce di un ostinato e spesso ostentato disinteresse a uscire per un attimo dai propri canoni autoreferenziali<sup>2</sup>. Il presente lavoro vorrebbe fare il più possibile a meno di una *pars destruens*, per cui mi limiterò a fare solo tre esempi per illustrare questa notoria ma accettata indifferenza della filologia per il dibattito.

1) Il primo è di tipo linguistico: da decenni gli archeologi, i genetisti e i linguisti hanno modificato i paradigmi di riferimento sulla provenienza e diffusione delle lingue europee, passando dalla teoria di un'invasione dalle steppe ucraine nel Calcolitico (Marija Gimbutas) a quella della colonizzazione pacifica nel Neolitico dalla Mezzaluna fertile (Colin

---

<sup>1</sup> Si tratta di *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella, 2007.

<sup>2</sup> La cosa è ormai sotto gli occhi di tutti: su questo aspetto insiste ad esempio un recente lavoro di Paolo Cherchi dal titolo «Filologia d'autorità» (*Critica del testo*, 8 [2005], pp. 861-888), dove si legge, tra l'altro: «i paradigmi delle scienze cambiano con le rivoluzioni culturali, e sistemi di certezze accettati anticamente vengono abbandonati quando all'orizzonte compaiono nuove certezze. Ora perché una considerazione simile non dovrebbe valere anche per la filologia, visto che si è soliti considerarla alla stregua delle scienze? La riluttanza a vedere la filologia lontanissima dai movimenti culturali e dalle svolte epocali che questi conoscono dipende in buona misura dall'idea che la disciplina delegata a curare i testi e a commentarli rifugga da tutte le strumentalizzazioni a tutto vantaggio della sua scientificità. Ma tale purezza è un mitio che ha avuto infinite conseguenze e non tutte positive, ché molti identificano tale purezza con la sterilità dell'erudizione in sé e del qualunque dei filologi, e altri la deridono come disciplina esclusivamente sussidiaria» (p. 863).

Renfrew), fino ad arrivare alla teoria di una continuità con il Paleolitico (Mario Alinei)<sup>3</sup>: ebbene, nessun filologo romanista, germanista o classicista si è interessato seriamente all'argomento<sup>4</sup>, che pure sembrerebbe cruciale, retrodatando di qualche decina di millenni l'origine e la formazione delle lingue di cui tali specialisti si occupano.

2) Il secondo esempio è di tipo metodologico: da ormai un cinquantennio l'antropologia e l'etnolinguistica insegnano che le cosiddette "prime attestazioni" di un fenomeno non sono altro che un prezioso segnale dei modi in cui esso si manifestava in un'epoca nella quale noi non possiamo più vivere e studiarlo: il documento scritto è sempre l'espressione di un'élite egemonica, e da questo punto di vista, proprio nel momento in cui si pone come la testimonianza diretta dell'emergere storico di un gruppo elitario, esso è in primo luogo un *terminus ante quem*, in quanto attestazione preziosa della perdita del potere e dunque della precedente esistenza di altri gruppi, delle cui credenze e tradizioni (originatesi in epoca certamente anteriore) gli "scrittenti" si sanciscono proprietari, gestori ideologici e governanti<sup>5</sup>. Soltanto i filologi e qualche storico, a quanto mi consta, continuano a vedere la prima attestazione come un imprescindibile *terminus a quo*, come un vero e proprio inizio, come una forma originale e in qualche modo databile.

3) Il terzo esempio riguarda la materia stessa dei nostri studi: l'antropologia, l'etnologia (e il buon senso) dimostrano continuamente, da almeno cent'anni, che tutti i popoli della terra conoscono e hanno conosciuto tradizioni di canti orali di cui non ha alcun senso cercare una prova in attestazioni scritte, per i quali occorre semmai superare la rigida dicotomia orale *vs.* scritto ('scritto' non si oppone a 'orale' come a un suo contrario, ma a una molteplicità di situazioni miste: 'orale', 'gestuale', 'iconografico', etc.), e relativamente ai quali sono state sviluppate precise tecniche di edizione<sup>6</sup>; anche qui, è facile constatare come nei manuali di filologia romanza (e sulle riviste del settore) si continua invece a discutere, stancamente, se possa essere davvero esistita un'epica al di là di quella documentata dai manoscritti, se ci sia stata davvero una tradizione pre-trobadorica, se prima del XII secolo circolassero racconti e canti andati poi perduti.

Stando così le cose, non può meravigliare il fatto che proprio l'ecdotica, anche quella più scaltrita, sia diventata ormai, nonostante le grandi premesse teoriche di un Contini o di un Folena, poco più di una raffinata scienza dei codici, una scienza i cui ipertecnizzati (e oggi informatizzati) procedimenti non sembrano avere tuttavia la forza di andare al di là di ciò che l'archeologo mette in atto quando procede alla "flottazione", vale a dire a una depurazione di materiali finalizzata a restituire nella sua integrità le sembianze di un oggetto o materiale. Ho l'impressione che, finché si resterà nella situazione di una filologia come ripristino e *restitutio* (filologia come flottazione e restauro), non verranno per niente regolati i conti con l'alterità di ciò che ci parla attraverso i documenti, con la storia vera e propria, con ciò che sta dietro i nostri manoscritti, in definitiva con ciò che i testi sono e raccontano. Un archeologo come Andrea Carandini ha insistito giustamente sui rischi che la sua disciplina si porta dietro quando rinuncia all'interpretazione vera e propria, vale a dire alla ricostruzione stratigrafica del mondo che sta dietro i reperti, di cui essi sono una semplice traccia, e si limita a ripulirli magistralmente, a lustrarli con acribia, a porli sotto fari partico-

<sup>3</sup> Per una disamina delle diverse teorie basti il rinvio a M. Alinei, *Origini delle lingue d'Europa*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1996-2000.

<sup>4</sup> Va doverosamente segnalata l'eccezione rappresentata dal filologo classico Xaverio Ballester, di cui ricordo, tra altri numerosissimi studi, *Zoónimos ancestrales. Ocho ensayos de antropología lingüística*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006.

<sup>5</sup> Cfr. M. Alinei, «Il problema della datazione in linguistica storica», *Quaderni di Semantica*, 12 (1991), pp. 36-50; Id., «The Problem of Dating in Linguistics», *ibid.*, 52 (2004), pp. 211-232.

<sup>6</sup> Cfr. C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004.

lari<sup>7</sup>. Questo rischio si corre mille volte di più quando si ha a che fare coi testi. Mi è capitato di scrivere recentemente<sup>8</sup> che chi continua a scambiare il testo con la realtà commette lo stesso errore di chi scambia un film con ciò che è stato filmato, e che i filologi che continuano a non distinguere tra il testo e il manoscritto risultano addirittura simili a persone che confondono un film e il televisore che lo trasmette.

### *La prospettiva etnofilologica*

A che cosa può servire, in questo senso, un'etnofilologia, e in che modo la si potrebbe definire? Nella sua accezione più autentica, non ne parlerei tanto, sulla scorta di discipline affini quali l'etnosemiotica, l'etnoarcheologia o l'etnomusicologia<sup>9</sup>, come di una scienza che studia i documenti, i testi e le altre manifestazioni di gruppi particolari (definizione che la ricollocerebbe pleonasticamente nei campi di lavoro tradizionali delle diverse filologie 'nazionali' già esistenti da un secolo e mezzo: filologia romanza, germanica, celtica, ugrofinnica, etc.). Nella sua vocazione, più articolata e ambiziosa, l'etnofilologia<sup>10</sup> riconosce semmai delle affinità con i principi e gli orizzonti (o meglio, tecnicamente, con gli etnometodi<sup>11</sup>) dell'etnolinguistica, nella formulazione di Giorgio Raimondo Cardona e con le precisazioni recenti di Gabriele Costa<sup>12</sup>, e dell'etnopragmatica di Alessandro Duranti<sup>13</sup>. Per quanto riguarda l'etnolinguistica, secondo la definizione di Cardona essa è «lo studio del campo de-

<sup>7</sup> Cfr. A. Carandini, *Storie dalla terra. Manuale di scavo archeologico*, Torino, Einaudi, 2000.

<sup>8</sup> Cfr. il mio *Cartografie occitaniche. Approssimazione alla poesia dei trovatori*, Napoli, Liguori, 2008.

<sup>9</sup> In tutti questi casi, il prefisso *etno-* serve appunto a connotare la ricerca di discipline genericamente intese nello specifico ambito di gruppi particolari: tra i numerosi studi, ho potuto leggere ad esempio R.E. Ackerman, «Archaeoethnology, Ethnoarchaeology and the Problems of Past Cultural Patterning», in M. Lamntis (ed.), *Ethnohistory of Southwestern Alaska and the Southern Yukon: Method and Content*, Louisville, University of Kentucky, 1970, pp. 11-47; R.E. Ackerman - L. Ackerman, «Ethnoarchaeological Interpretations of Territoriality and Land Use in Southwestern Alaska», *Ethnohistory*, 20 (1973), pp. 315-334; W.Y. Adams, «An Ethnoarchaeological Study of a Rural American Community», *ibid.*, pp. 335-346; E.C. Agorsah, «Ethnoarchaeology: The Search for a Self-Corrective Approach to the Study of Past Human Behaviour», *African Archaeological Review*, 8 (1990), pp. 189-208; F. Audouze, *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites*, Paris, Éditions APCDA, 1992; M. Vidale, *Che cos'è l'etnoarcheologia*, Roma, Carocci, 2004; per l'etnosemiotica cfr. D. MacCannell, «Ethnosemiotics», in I. Portis Winner - J. Umiker-Sebeok (eds.), *Semiotics of Culture*, The Hague-Paris, Mouton, 1979, pp. 109-117; notevoli gli studi sulle società sciamaniche di M. Hoppál, «From Structuralism to Ethnosemiotics in the Future of Strutturalism», *North American Indian Studies*, 4 (1981), pp. 75-94; Id., «An Ethnosemiotic Approach to the Study of Belief System», *Curare*, 5 (1981), pp. 227-238; Id., «Ethnosemiotics Origin, Problems and Perspectives», *Bulgarski Folklore*, 10 (1984), pp. 13-29; Id., «Ethnosemiotics and Semiotics of Culture», in H. Broms - R. Kaufmann (eds.), *Semiotics of Culture*, Helsinki, Arator, 1988, pp. 17-33; si vedano anche i recenti F. Marciani, *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, Franco Angeli, 2007 e M. Del Ninno, *Etnosemiotica. Questioni di metodo*, Roma, Meltemi, 2007.

<sup>10</sup> Il termine è già stato utilizzato, ma nella generica e ristretta accezione di 'studio del folklore di precisi gruppi linguistici', da T.R. Tangherlini, «Performing Through the Past: Ethnophilology and Oral Tradition», *Western Folklore*, 62 (2003), pp. 143-149 e da K. Wroclawski, «Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?», *Etnolingwistyka*, 18 (2006), pp. 17-20.

<sup>11</sup> Nel senso di H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1967.

<sup>12</sup> Cfr. G.R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, il Mulino, 1980<sup>2</sup>; G. Costa, «Pragmatica e tradizione nell'etnolinguistica», *Quaderni di Semantica*, XXVIII (2007), pp. 203-214; Id., *Etnolinguistica comparata*, Roma, Viella, 2008.

<sup>13</sup> Duranti, A., *Etnopragmatica. La forza nel parlare*, Roma, Carocci, 2007.

limitato dall'intersezione di lingua, pensiero e cultura, e quindi delle loro influenze reciproche, delle rappresentazioni che nell'un piano si danno dell'altro, dei sistemi di categorie, degli aspetti linguistici dell'etnoscienza»<sup>14</sup>. Per etnopragmatica, invece, va inteso «uno studio della comunicazione che, integrando i metodi etnografici con i metodi d'analisi del discorso, documenta i diversi modi in cui il linguaggio “fa differenza” tra le persone e rende possibile un particolare tipo di socialità, che caratterizza l'essere-nel-mondo dell'*homo sapiens*»<sup>15</sup>.

Nella mia proposta, l'*etnofilologia* consiste nella 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).

Di fronte a un manoscritto, ad esempio, la domanda che l'etnofilologia intesa in questo modo dovrebbe porsi e porre non è quella della filologia tradizionale («Come si può ricostruire una forma testuale originale o il più vicina possibile all'originale a partire da questo reperto e dai suoi rapporti stemmatici con altri eventuali reperti?»), ma una domanda del tipo: «Quale relazione mentale si stabilisce in questo tipo di supporto tra ciò che possiamo decifrare e la memoria cui esso rimanda?» In altri termini: «In che modo il manoscritto può essere studiato come un reperto di codificazione formale nella propagazione di certe immagini e di certi modi di essere di una civiltà?» È solo in questa domanda che io vedo un possibile senso, oggi, della critica del testo.

“Etno”, in “etnofilologia”, vuole anche indicare la necessità di un ritorno allo studio *delle civiltà* a partire dai reperti testuali e verbali, per provare a reagire alla propensione ormai quasi esclusivamente autoriale e autorialista che caratterizza la filologia tardocrociana degli ultimi cinquant'anni, specialmente qui in Italia.

Intesa in questa maniera, l'etnofilologia rinuncia, come invece non fa la filologia tradizionale, a una definizione aprioristica del proprio campo di studio e a una preselezione della tipologia di documenti da utilizzare: oltre ai tanto amati manoscritti, sono infatti di sua pertinenza tutti quei reperti (di tipo orale, toponomastico, folklorico, gestuale, iconografico, archeologico, materiale, etc.) che si configurano, nella loro risonanza e nell'intersezione dei sistemi di categorie ad essi sottesi, come codificazioni formali e mnemotecniche di immagini, parole e credenze analizzabili da un punto di vista cognitivo<sup>16</sup>. La sua specificità, ciò che la distingue – poniamo – dall'etnologia, è in primo luogo l'attenzione costante ai testi e ai reperti – un'attenzione che solo raramente si riscontra in etnografia – intesi al tempo stesso come tramite e come trac-

<sup>14</sup> Cit. da G.R. Cardona, *Dizionario di linguistica*, Roma, Armando, 1988, p. 130.

<sup>15</sup> Cit. da Duranti, *Etnopragmatica*, p. 13

<sup>16</sup> Allo stesso modo, la filologia intesa come etnoscienza può guardare con attenzione ai risultati di discipline epistemologicamente non affini, là dove questi possano servire ad individuare e delimitare strumenti utili alla ricerca etnofilologica; sul piano del metodo comparativo, per esempio, alcune proposte della nuova biologia evolutivista, così come le ha formulate lo zoologo Alessandro Minelli, risultano dense di conseguenze anche per il filologo che lavora sulla comparazione di testi e documenti, il quale potrebbe trarre vantaggio da una nozione fattoriale e combinatoria di omologia: ho approfondito le possibilità di utilizzare la nuova biologia evolutivista in ambito filologico-comparativo nella mia lunga recensione di A. Minelli, *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evolutivista dello sviluppo* [Torino, Einaudi, 2007], in corso di stampa sui *Quaderni di Semantica*, 57 (2008).

cia<sup>17</sup>, e in secondo luogo la vocazione comparativa e ricostruttiva, connaturata alla scienza filologica fin dalle sue origini ottocentesche, e che diventa tanto più imprescindibile per il fatto di porsi, in questa nuova prospettiva, come etnoscienza.

È lo stesso “contesto” a configurarsi necessariamente, in quest’ottica, come un contesto dinamico, non predeterminato: richiamandosi ad alcune definizioni della fisica contemporanea<sup>18</sup>, si può dire che il contesto in cui si collocano le ricerche etnofilologiche si espande con l’espandersi delle conoscenze e delle domande che tali ricerche portano e pongono<sup>19</sup>. L’etnofilologia non solo rinuncia a presupporre un contesto, ma è epistemologicamente consapevole di contribuire attivamente alla sua costruzione, alla sua modificazione e alla sua riproduzione. Con questa affermazione, intendo anche prendere nettamente le distanze dalla figura dell’osservatore “neutro”, uno dei miti di cui continua ancora a nutrirsi la filologia, la quale si mostra palesemente arretrata, anche da questo punto di vista, rispetto alle scienze “esatte” che vorrebbe in questo senso emulare: una delle conquiste dei biologi, dei fisici e degli etologi è infatti proprio quella di essersi liberati, almeno dai primi anni Cinquanta del ’900, di questo *habitus* tardo-positivistico, a vantaggio di una più credibile (e metodologicamente proficua) presa di coscienza del fatto che ogni ricercatore, anche colui che compie esperimenti in laboratorio, costruisce e modifica di continuo, con la propria osservazione, ciò che sta osservando<sup>20</sup>. Aggiungerei che, dal momento che quella dell’osservatore neutro è una figura che non può in alcun modo esistere, rivendicare oggi l’appartenenza a questa categoria significa soltanto indossare una maschera caricaturale e rinunciare di fatto – per quanto ho appena detto – a fare ricerca. Invertendo radicalmente la questione, e trovando utile l’atteggiamento dell’etnografia, per la quale qualsiasi vera esperienza di ricerca richiede proprio una vicinanza tra ricercatore e oggetti di ricerca, una “partecipazione attiva” in cui si alternano anzi diverse modalità<sup>21</sup>, l’etnofilologia rivendica al contrario un coinvolgimento di fondo nel suo modo di approssimarsi a ciò di cui si occupa, e accetta di vivere la complessità e le contraddizioni che l’incontro con i testi, i reperti, le tradizioni implica costantemente. Solo in casi particolari la filologia come fredda applicazione di metodologie e protocolli di indagine può ancora produrre qualche risultato: l’etnofilologia

<sup>17</sup> Intendendo “traccia” nell’accezione complessa e articolata su cui fa ora riflettere C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006.

<sup>18</sup> Come fa anche Duranti, *Etnopragmatica*, cit., p. 60, che si appoggia alle teorie di W.S. Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to the Black Holes*, New York, Bantam Books, 1988.

<sup>19</sup> «Più pensiamo a una situazione, più si allarga la gamma di elementi potenzialmente rilevanti (col passare del tempo, nell’esaminare un atto comunicativo cerchiamo di immaginarci contesti diversi, possibili elementi che possano illuminare la nostra interpretazione)»: Duranti, *Etnopragmatica*, cit., p. 60.

<sup>20</sup> Cfr. ad esempio R. Rosaldo, *Culture & Truth*, Boston, Beacon Press, 1989; Ch. Goodwin, *Il senso del vedere*, Roma, Meltemi, 2003; e soprattutto G. Costa, «Extra epistemologiam nulla salus», o sullo status scientifico della linguistica», *Quaderni di Semantica*, 52 (2003), pp. 229-277; lo stesso Costa cita opportunamente a questo proposito (nel suo già menzionato «Pragmatica e tradizione nell’etnolinguistica», a p. 206) la seguente frase di Levinas: «un pensiero che dimentica le implicazioni del pensiero invisibili prima della riflessione su tale pensiero, opera su degli oggetti invece di pensarli» (E. Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949 [trad. it. Milano, Cortina, 1998], p. 148).

<sup>21</sup> Cfr. soprattutto J. Clifford - M.G. E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986 [trad. it. Roma, Meltemi, 1997], nonché Duranti, *Etnopragmatica*, cit., pp. 41-50.

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, e considerando se stessa, al pari dell'etnolinguistica e dell'etnopragmatica, anzitutto una scienza sociale.

*Alcuni esempi del nuovo approccio*

Come si comporta generalmente un filologo romano di fronte alla lassa di una *chanson de geste*? Le opzioni a sua disposizione sembrerebbero le seguenti: a) procedere ad analisi stilistico-formali; b) procedere ad analisi tematiche; c) comparare la lassa in oggetto con altre lasse della stessa e di altre *chansons de geste*; d) approfondire il contesto storico ed eventualmente ideologico sotteso a certi dettagli. Che cosa cerca in primo luogo l'etnofilologia nella stessa lassa? a) di comprendere la struttura cognitiva che sta dietro la particolare organizzazione strutturale del testo; b) di cogliere il tipo di memoria (narrativa e percettiva) sottesa alla pura tecnica stilistica; c) di inquadrare queste relazioni mnemotecniche in un preciso contesto etnologico; d) di illustrare in senso evolutivo-diacronico l'utilizzazione di questa tecnica, appoggiandosi alle sintesi fornite dall'etnolinguistica sull'origine ed evoluzione delle lingue parlate nei territori dove presumibilmente questi testi circolavano. Solo collocandosi all'interno di questa epistemologia si può scavalcare il dissidio tra oralità e scrittura o quello tra "tradizionalisti" e "individualisti", e ragionare su paradigmi in grado di ricollocare l'esperienza dei canti eroici attestati in lingua antico-francese nel contesto delle tecniche catalogico-accumulative attestate in tutta la grande epica eurasiatica, dal *Manas* asiatico al *Gododdin* antico-gallese. Appoggiandosi alle nuove sintesi etnolinguistiche, come quella continuista sull'occupazione celtica dell'Europa atlantica e centrale fin dal Paleolitico<sup>22</sup>, sarà successivamente possibile ipotizzare, argomentare e ricostruire, in una prospettiva diacronica, la presenza di canti eroici in lingua celtica continentale, senza scomodare le varie ipotesi di "influssi" (germanico, celtico, classico, orientale), tenuto anche conto che l'areale di diffusione delle lingue celtiche storiche e quello della struttura strofica della lassa coincidono largamente<sup>23</sup>.

Su un altro versante, proprio le nuove sintesi etnolinguistiche (con l'inversione del vettore di colonizzazione celtica dal Nord atlantico all'Europa centrale, e con la retrodatazione di circa 25.000 anni della presenza *in loco* di gruppi celtici nelle sedi dove anche ora si trovano) consentono di analizzare lo sviluppo della leggenda arturiana uscendo dal monotono approccio di tipo oppositivo viziosamente chiuso nello studio di tradizione colta *vs.*

<sup>22</sup> Cfr. M. Alinei - F. Benozzo, «L'area galiziana nella preistoria celtica d'Europa», *Studi celtici*, 4 (2006), pp. 13-62, nonché il mio *A area galega na preistoria lingüística e cultural de Europa*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2007.

<sup>23</sup> Cfr. i miei *La tradizione smarrita*, cit., pp. 79-127; «Struttura strofica, dinamica narrativa e stile catalogico dal *Gododdin* alla *Chanson de Roland*. Per una ridefinizione del genere epico medievale», in *Atti del VI Convegno nazionale della Società Italiana di Filologia Romanza (Pisa, 28-30 settembre 2000)*, Pisa, Pacini, 2001 [*Studi mediolatini e volgari*, 47], pp. 153-167; «Origini delle letterature d'Europa», in *Motivazione e continuità linguistica. Per Mario Alinei in occasione dei suoi 80 anni*, a cura di R. Caprini e M. Conti, Bologna, Clueb, 2006 [*Quaderni di Semantica*, 54], pp. 31-50; «La ripetizione del "planctus" come forma arcaica dell'epica: esempi di continuità celtoromanza», in *Anaphorá. Forme della ripetizione*, Atti del XXXIV Convegno Interuniversitario di Bressanone (6-9 luglio 2006), a cura di G.F. Peron, Padova, Esedra, in corso di stampa.

tradizione popolare, tradizione celtica insulare *vs.* tradizione mediolatina<sup>24</sup>, per collocarlo in una più credibile prospettiva paleo-mesolitica, grazie all'utilizzazione di fonti che prima non si sarebbero potute accostare: i testi celtici insulari, gli storici latini e greci, i romanzi di Chrétien de Troyes, le iscrizioni votive della Galizia, il folklore francese, i toponimi dell'Europa preistorica, certi termini dialettali (e le loro motivazioni) originariamente relativi ad Artù, fino a poter comparare il culto dell'orso che succede al corvo (Artù-orso eroe progenitore che succede a Bran/Brennos-corvo nelle antiche iscrizioni brittoniche) con analoghe concezioni dell'area ugrofinnica, siberiana e polare<sup>25</sup>.

Che cosa dire, poi, della lingua poetica dei trovatori occitani? Nelle tendenze oggidiene della filologia, un grande spazio sembra ancora essere riservato all'analisi dei diversi procedimenti legati all'uso della rima, delle concatenazioni strofiche, dell'arte retorica, illustrando ora i modelli classici e mediolatini, ora quelli innologici di tipo religioso, ora quelli mozarabico-andalusi. L'etnofilologia, non considerando plausibile che ogni traccia di una continuità formale con una tradizione che si può considerare plurimillennaria di professionisti della parola in area europea sia andata perduta per effetto di una rivoluzione operata, intorno al 1100, da una nuova poesia di tipo "dotto", *litterato* e libresco, funzionalmente legata alla classe feudale e tecnicamente introdotta in Europa da una dozzina di chierici, si appoggia, anche in questo caso alle nuove sintesi etnolinguistiche ed etnopoetiche, arrivando a scoprire che nei reperti trobadorici esistono marche testuali che non hanno certo a che fare con la retorica classica e che sembrano disporsi – in termini di scavo archeologico – in precise unità topografiche. Si tratta di riferimenti a un'esperienza estatica e onirica, di un'apertura della canzone caratterizzata da un'invocazione-descrizione-lode del mondo naturale, di un uso della prima persona con chiari segnali registrali di un'autocoscienza mantica, sapienziale e divinatoria, di riferimenti a un proprio stato di malattia e/o di follia, di allusioni a proprie metamorfosi. Il procedimento etnofilologico può mostrare come tali relitti testuali accomunano le canzoni dei trovatori da un lato alla poesia alto-medievale di area celtica e germanica (secoli VI-X) e dall'altro ai canti sciamanici di area centroasiatica e siberiana trascritti dagli etnologi, e arrivare ad argomentare che questi contrassegni fondamentali sono la traccia di un apprendistato estatico e tecnico-verbale che deve risalire a un'epoca notevolmente arcaica, quando i professionisti della parola, gli sciamani indeuropei magistralmente studiati in questi anni da Gabriele Costa<sup>26</sup>, utilizzavano e trasmettevano la lingua poetica come contenitore e veicolo di antichissime forme di sapienza. Questa lingua poetica, di cui è necessario rintracciare la presenza fin dal Paleolitico superiore, si era diffusa tramite "testi" orali, stilisticamente marcati rispetto alla lingua quotidiana, soprattutto grazie alla presenza di strategie ritmiche e cadenzate, di formule, temi e tassonomie; essa costituiva la *summa* dei saperi di una comunità ed era il frutto di un'elaborazione collettiva: solo nel corso della propria evoluzione diede luogo a formulazioni orali standardizzate, cioè

<sup>24</sup> Sull'inopportunità di concepire la fondamentale unità di una tradizione come la somma di parti frammentate, di diverse 'tradizioni', mi sono espresso da un punto di vista teorico, oltre che ne *La tradizione smarrita*, cit., pp. 201-204, in «Space, Time, and Tradition in Medieval Ireland. Fragments of Landscape Anthropology», *Quaderni di Semantica*, 46 (2002), pp. 273-289 e in *Landscape Perception in Early Celtic Literature*, Aberystwyth-Oxford, Celtic Studies Publications, 2004, pp. 55-83.

<sup>25</sup> Cfr. i miei *La tradizione smarrita*, cit., pp. 129-156 e «Stratigrafie del romanzo arturiano: le connessioni gallo-brittoniche e le tradizioni perdute del primo millennio a.C.», *Quaderni di Filologia Romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna*, 18 (2006), pp. 65-78.

<sup>26</sup> «Sciamanismo indeuropeo», in *Simboli e miti della tradizione sciamanica*, Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 4-5 maggio 2006), a cura di C. Corradi Musi, Bologna, Carattere, 2007, pp. 85-95; la sintesi delle vaste ricerche di Costa in questo campo è l'imminente *Etnolinguistica comparata*, cit.

a quelli che Costa chiama «testi fissi». Ecco che allora le attestazioni trobadoriche, indagate nell'unica prospettiva possibile di analisi dei testi antichi, vale a dire quella secondo la quale essi sono essenzialmente un *terminus ante quem*, diventano a loro volta imprescindibili documenti di una tradizione etnolinguistica ed etnopoetica che sarebbe invece incomprensibile accanirsi a far nascere, dopo migliaia di anni di silenzio, nell'Aquitania pieno-medievale<sup>27</sup>.

Sempre per leggere i trovatori, in un'ottica etnofilologica diventano fondamentali alcuni lavori nell'ambito dell'antropologia religiosa, come quelli di Walter Burkert sul nesso tra fenomeni culturali e precognizioni biologiche<sup>28</sup>, grazie ai quali è possibile rendersi conto che il modo di porsi del poeta nei confronti della creatura amata è lo stesso in cui l'essere umano si pone nei confronti della divinità, e che il rapporto di reciprocità (sia essa ottenuta o mancata) tra il trovatore e la dama ha le stesse caratteristiche del rapporto di (ottenuta o mancata) reciprocità tra il donatore e la divinità. In questi termini, si può arrivare a sostenere che il servizio d'amore trobadorico rappresenta un'evoluzione di uno stadio più arcaico di adorazione della dea, suffragando questa ipotesi con prove di tipo epigrafico (le iscrizioni votive ad Epona, la dea-cavalla adorata dai guerrieri a cavallo gallo-romani, le quali presentano appellativi addirittura identici a quelli usati dai trovatori per la dama), archeologico (lo studio dell'areale di questi reperti, che coincide con l'areale della prima diffusione della lirica dei trovatori), iconografico (le raffigurazioni di Epona e le loro trasformazioni, che si risemantizzano al punto di incarnarsi in sculture di soggetti mariani), testuale (oltre ai riferimenti trobadorici a una misteriosa creatura equina, i testi insulari nei quali le varie epifanie di Epona sono raffigurate come autentiche dame cortesi), folklorico. Anche qui va ribadito che ciò che interessa non è postulare e cercare il riaffiorare di una cultura pagana, l'affermarsi sotterraneo e frammentario di un complesso di credenze, ma verificare l'esistenza di immagini persistenti, presenti in aspetti molteplici, che si aprono continuamente al nuovo, nei conflitti tra forme sedimentate di memoria sociale e forme fluttuanti di memoria individuale. Di nuovo, cioè, interpretare la relazione mnemonica ancora vitale tra certe immagini e certe parole, tra certe forme intese come tracce di una tradizione e le vie attraverso le quali queste immagini e queste forme sono state ancora capaci di stabilire delle associazioni<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. i miei *La tradizione smarrita*, cit., pp. 23-75; «Sciamani europei e trovatori occitani», in *Simboli e miti della tradizione sciamanica*, cit., pp. 96-110; «Residui del canto sciamanico arcaico nella poesia dei trovatori occitani e galego-portoghesi», in *La lirica romanza del Medioevo. Storia, tradizioni, interpretazioni*, Atti del Convegno Nazionale della Società Italiana di Filologia Romanza (Padova, 27 settembre - 1 ottobre 2006), a cura di F. Brugnolo, Padova, Esedra, in corso di stampa.

<sup>28</sup> Cfr. W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, ed. it. Milano, Adelphi, 2003.

<sup>29</sup> Cfr. i miei *La tradizione smarrita*, cit., pp. 157-199; «Epona, Rhiannon e Tristano: metamorfosi cortese di una dea celtica», *Quaderni di Semantica*, 36 (1997), pp. 281-290; «Guglielmo IX e le fate: il “vers de dreit nien” e gli archetipi celtici della poesia dei trovatori», *Medioevo romanzo*, 21 (1997), pp. 69-87; «La dea celtica dei trovatori», in *Le letterature romanze del medioevo. Testi, storia, intersezioni*, Atti del V Congresso della Società Italiana di Filologia Romanza (Roma, 23-25 ottobre 1997), a cura di A. Pioletti, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, pp. 269-280; «Un nuovo reperto celto-romanzo: nota sul gatto rosso di Guglielmo IX», *Critica del Testo*, 6 (2003), pp. 907-913; «Celtic Substratum in Romance Lyric», in J.T. Koch (ed.), *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, ABC CLIO, Santa Barbara-Denver-Oxford, 2006, vol. IV, pp. 1527-1528; «O Dduwies Geltaidd i “dompna” yr Ocsitaneg: Damcaniaeth Newydd ynghych Tarddiad Serch Cwrtais» [‘Dalla dea celtica alla “dompna” occitanica: una nuova teoria sulle origini dell'amore cortese’], *Llenyddiaeth mewn Theori*, 1 (2006), pp. 1-13; «Preistoria rituale del dono cortese: dalle iscrizioni galliche alla poesia dei trovatori», in *Vincolare, ricambiare, dominare. Il dono come pratica sociale e tema letterario*, Atti del X Convegno Internazionale (Roc-

Al pari dell'etnolinguistica, insomma, l'etnofilologia cerca il più possibile i significati dei reperti che studia nell'aspetto motivazionale<sup>30</sup>. Per la linguistica la cosa è abbastanza nota, e anche in questo caso faccio un esempio tratto da una mia ricerca sul campo: di fronte a un termine dialettale alto-italiano come *albég*, una delle voci registrate per 'arcobaleno' nella campagna modenese<sup>31</sup>, mentre l'etimologia tradizionale si può fermare alla scomposizione dell'articolo e del nome, arrivando a chiarire il significato di *al bég* come 'il bego, il bruco', per risalire eventualmente alla sua radice gallica *\*becos*, l'etnolinguistica, cercando la motivazione arcaica della parola e utilizzando le acquisizioni dell'antropologia, mette anzitutto in evidenza che quella dell'arcobaleno-bruco (con le varianti dell'arcobaleno-serpente) è una concezione ben nota ad altre parlate dialettali europee e attestata anche nell'antichità classica. Quello del serpente-arcobaleno è inoltre uno dei miti più diffusi presso società etnografiche quali gli Aborigeni australiani, i Nagos della costa africana o i popoli della Guinea settentrionale<sup>32</sup>: all'origine dell'arcobaleno come animale (anche il termine italiano deriva da *balena*) si deve vedere una rappresentazione di questo fenomeno atmosferico come un essere gigantesco che beve l'acqua della terra e la restituisce sotto forma di pioggia. Queste considerazioni si inquadrano in una prospettiva etnolinguistica più ampia che lascia riconoscere nelle parlate europee tre diversi strati etimologici, appartenenti a tre fasi cronologiche differenti<sup>33</sup>: 1) una fase cronologica più recente, nella quale l'arcobaleno prende il nome da entità cristiane e musulmane (come nel siciliano *arco di Noè*, nel cuneese *porta di San Bernardo*, nel caucasico *cintura di Allah*); 2) una fase cronologica intermedia, nella quale l'arcobaleno prende il nome da entità precristiane (come nel finlandese *arco di Ukeko*); 3) una fase cronologica arcaica e preistorica legata a concezioni totemiche, nella quale l'arcobaleno prende appunto il nome da animali (come nello stesso italiano *arcobaleno* 'arco della balena', nell'alto atesino *regennwurm* 'lombrico', nel novarese *drago* 'drago', nello sloveno *mavrica* 'vacca nera', nel calmucco *solng* 'donna gialla'<sup>34</sup>.

Sullo stesso piano motivazionale si muove l'etnofilologia. Prendiamo uno degli archetipi fondamentali della poesia di area europea: il canto che nasce in seguito all'esperienza del sogno, come conseguenza di questa esperienza, procurato da questa esperienza. Se solo si pensa all'area romanza, molte delle grandi opere del Medioevo sono esplicitamente originate da un sogno (reale o fittizio, questo conta meno): è questo il caso di due 'classici' come il *Roman de la Rose* e la *Commedia*. La filologia tradizionale ha talvolta indagato le consequen-

---

ca Grimalda, 23-25 settembre 2005), a cura di S.M. Barillari e N. Pasero, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007, pp. 153-163.

<sup>30</sup> Cfr. M. Alinei, «Principi di teoria motivazionale (iconimia) e di lessicologia motivazionale (iconomastica)», in *Lessicologia e lessicografia*. Atti del XX Convegno della Società Italiana di Glottologia (Chieti-Pescara, 12-14 ottobre 1995), a cura di L. Mucciante e T. Telmon, Roma, Il Calamo, 1995, pp. 9-36; Id., «The Role of Motivation (Iconymy) in Naming: Six Responses to a List of Questions», in *Nature Knowledge, Ethnoscience, Cognition, and Utility*, ed. G. Sanga e G. Ortalli, New York-Oxford, Berghahn Books, 2006, pp. 108-118.

<sup>31</sup> Cfr. *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, a cura di F. Benozzo, vol. II, San Cesario sul Panaro, Amministrazione Comunale, 2007, p. 59.

<sup>32</sup> Cfr. i saggi raccolti in I.R. Buchler - K. Maddock (edd.), *The Rainbow Serpent*, The Hague-Paris, Mouton, 1978.

<sup>33</sup> Cfr. M. Alinei *Dal totemismo al cristianesimo popolare. Sviluppi semantici nei dialetti italiani ed europei*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1984.

<sup>34</sup> Per questo e altri dati simili, rimando al mio «La flora, la fauna, il paesaggio: l'importanza dei nomi dialettali per la conoscenza del passato preistorico», in *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, vol. II, cit., pp. 7-54.

ze di questo fatto, le sue implicazioni ideologiche e poetiche<sup>35</sup>, ma quando si è chiesta quale sistema linguistico-culturale abbia trasmesso la concezione del poeta che compone in sogno o in seguito a un sogno, essa, ignorando che si tratta di un tema attestato in un'area vastissima (praticamente tutta l'Eurasia)<sup>36</sup> e soprattutto dimenticando che esso è ben radicato nel folklore, nelle leggende popolari e addirittura nei proverbi, non è andata al di là della consueta spiegazione intertestuale: per i pochi che se ne sono occupati, così, la concezione per cui la poesia nasce in seguito a un'esperienza onirica, l'idea che il sonno sia e debba essere all'origine di tante opere del Medioevo, potrebbe essere riconnessa, in origine, alla lettura da parte dei nostri autori (Chrétien de Troyes, Jean de Meun, Dante e gli altri) di trattati come i *Discorsi sacri* del retore Elio Aristide (II sec.)<sup>37</sup>. Riferendosi alle conclusioni etnolinguistiche del nuovo paradigma paleolitico, l'etnofilologia ha ora finalmente, come detto, gli strumenti per leggere una continuità di fondo tra i professionisti della parola di epoca preistorica e i professionisti della parola del mondo europeo antico e medievale: questa possibilità offre una chiave interpretativa plausibile anche per individuare la motivazione del tema del canto nato dal sogno, poiché è in grado di spiegare da un lato l'estensione di questo archetipo concettuale in territori vastissimi e dall'altro la sua diffusione capillare, oltre che in forme di poesia di registro più alto, in quasi tutte le tradizioni popolari e folkloriche dell'area eurasiatica. Il fatto di essere generato dentro un sogno è infatti la caratteristica più importante del canto sciamanico, essendo il sonno e il sogno gli strumenti principali che lo sciamano possiede per affrontare il proprio viaggio estatico nel mondo degli spiriti; bisogna pensare che l'arcaico apprendimento delle tecniche dell'estasi, delle tecniche per procurarsi il sonno e per incontrare gli spiriti nel sogno, dovette lasciare un'eredità immensa nel modo di concepire la poesia e il poeta nelle fasi storiche successive<sup>38</sup>.

Rispondo subito a una delle obiezioni che un lettore di queste considerazioni potrebbe avanzare, e chiarisco che la conclusione di questo discorso non è, naturalmente, quella che Dante è uno sciamano. Ciò che si può dire, a questo riguardo, assomiglia semmai a quello che si potrebbe dire a proposito dell'esempio dialettale citato in precedenza. Anche in quel caso, non si tratta di arrivare a sostenere che i parlanti della campagna modenese vedono ancora oggi nell'arcobaleno un gigantesco essere soprannaturale che beve l'acqua della terra: più semplicemente, bisogna prendere atto che l'ipotesi motivazionale di tipo totemico è la sola in grado di spiegare l'esistenza e il significato di un dato linguistico ancora oggi vitale. La stessa considerazione si può fare per le opere del Medioevo che affermano esplicitamente di essere nate dentro un sogno: riconoscere la tradizione preistorica-sciamanica di cui anche un testo come la *Commedia* è parte, alla fine, non è che uno dei mo-

<sup>35</sup> Lo studio più importante, per l'area romanza, è A. Fassò, «Come in uno specchio. "Songe" e "mensonge" da Chrétien de Troyes a Jean de Meun», da ultimo in Id., *Il sogno del cavaliere. Chrétien de Troyes e la regalità*, Roma, Carocci, 2003, pp. 153-190 [il saggio è stato pubblicato originariamente nel 1989].

<sup>36</sup> Per i diversi riscontri medievali, non confinati all'area celtica, cfr N.K. Chadwick, «Dreams in Early European Literature», in J. Carney - D. Greene (edd.), *Celtic Studies. Essays in Memory of Angus Matheson*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. 33-50.. J.F. Nagy, *The Wisdom of the Outlaw. The Boyhood Deeds of Finn in Gaelic Narrative Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985.

<sup>37</sup> Cito per tutti A. Carrega, «La scrittura sognata. Dimensione onirica e pratica letteraria nei *Discorsi sacri* e nella *Vita nova*», in *Testi e modelli antropologici*, a cura di M. Bonafin, Milano, Arcipelago, 1989, pp. 73-92.

<sup>38</sup> Rimando a *La tradizione smarrita*, cit., pp. 35-45, 186-190; per una discussione articolata di questi aspetti; nella stessa direzione, sto lavorando a un lungo saggio in lingua inglese dal titolo «Dante's Drum. An Ethnolinguistic Approach to the *Commedia*», di prossima pubblicazione su *Literature in Theory*.

di per cercare di leggerla dentro il vento vasto in cui vive la parola dei poeti, e per provare finalmente a toglierla dalla giurisdizione delle serre intertestuali e libresche in cui, fagocitati dai circa 650.000 articoli scritti su Dante negli ultimi cento anni, alcuni colleghi continuano a illudersi di sezionarla, coltivarla, analizzarla (e in qualche caso riprodurla)<sup>39</sup>.

Una scienza etnofilologica così intesa non può rinunciare a operare sul piano puramente ecdotico. Dicevo prima del modo in cui si possono interrogare i manoscritti nella nuova prospettiva epistemologica. In un mio precedente lavoro pubblicato su questa rivista, proponevo, in parte sul modello di alcune edizioni critiche apparse in area anglosassone<sup>40</sup>, di dare luogo a un'ecdotica al tempo stesso scrupolosa e spregiudicata che, senza venire meno ai principi di rispetto del reperto manoscritto, si facesse anche carico di verificare proprio in sede di edizione alcune ipotesi interpretative (in quel caso citavo quella dell'origine ottosillabica del verso epico francese)<sup>41</sup>. Nella prospettiva etnofilologica, anche questioni tecniche relative – ad esempio – a problemi di attribuzione trovano una collocazione diversa e più credibili possibilità di interpretazione. È noto il caso delle attribuzioni plurime dei canzonieri trobadorici: ben 400 componimenti (il 15% dell'intero corpus dei trovatori) sono attribuiti dai manoscritti ad autori diversi. In molti casi l'attribuzione plurima riguarda un numero di autori superiore ai cinque. Per esempio, il componimento *Longa sazõn ai estat vas Amor*, è attribuito da sei manoscritti diversi a nove autori diversi (Cadenet, Escudier de la Ylha, Gaucelm Faidit, Jordan de l'Isle de Venessi, Peire de Maensac, Peire Ramon de Tolosa, Pons de Capdoill, Rostanh de Merguas, Sordel)<sup>42</sup>. Per approssimarsi a questa questione è decisivo uscire da una logica puramente autoriale e identificatoria, l'unica in cui continua a muoversi la filologia tradizionale<sup>43</sup>. Il confronto con altre tradizioni può mostrare come casi simili di attribuzione plurima possano essere considerati da un

<sup>39</sup> Soprattutto nel caso di Dante, è quantomai necessario liberarsi da questa impostazione intertestuale che pretenderebbe di farcelo vedere come un vorace lettore di manoscritti: all'incirca 300 opere, se si prestasse fede alle varie identificazioni fontistiche proposte, nel loro complesso, dai dantisti; tenuto conto del fatto che facciamo fatica anche noi oggi, pur con la facilità di accesso alle banche dati delle biblioteche, a trovare i libri (stampati in migliaia di copie) di cui abbiamo bisogno, viene da chiedersi come avrebbe potuto trovare tutti quei codici (di cui erano disponibili pochissime copie) un uomo del Trecento oltretutto costretto a una vita da esule. Bisognerebbe che la critica letteraria riflettesse seriamente sulla credibilità di questo approccio, ancora oggi dominante. Una risposta non fraintendibile si era avuta, già nel 1897, da parte di Alfred Bassermann, che aveva dimostrato come la "fonte" primaria dell'opera dantesca fosse da cercare nella multiforme realtà che lo circondava prima che nelle eventuali opere che ci si affannava a identificare come suoi ipotesti: cfr. ora A. Bassermann, *Orme di Dante in Italia. Vagabondaggi e ricognizioni*, a cura di F. Benozzo, Bologna, Forni, 2006.

<sup>40</sup> Ad esempio quella di J.T. Koch, *The "Gododin" of Aneirin*, Cardiff-Andover (MS), University of Wales Press-Celtic Studies Publications, 1997, nella quale, accanto all'edizione vera e propria del manoscritto che attesta il poema epico gallese noto come *Gododdin*, ne viene ricostruita la forma in cui presumibilmente dovette circolare a partire dal VI secolo.

<sup>41</sup> Mi riferisco al saggio «Filologia al bivio: ecdotica celtica e romanza a confronto», *Ecdotica*, 1 (2004), pp. 24-54, in particolare all'ultima parte («Per un'ecdotica antropologica», pp. 46-54); l'ipotesi ottosillabica citata è quella avanzata da A. Fassò, «L'ottosillabo, verso epico», da ultimo in Id., *Gioie cavalleresche. Barbarie e civiltà fra epica e lirica medievale*, Roma, Carocci, 2005, pp. 79-110 [il saggio è stato pubblicato originariamente nel 1989].

<sup>42</sup> L'edizione più recente è in P. Squillacioti, «BdT 276,1. *Longa sazõn ai estat vas Amor*», *Rivista di Studi testuali*, 2 (2000), pp. 185-215.

<sup>43</sup> Cfr. in questo senso il pur ottimo lavoro di C. Pulsoni, *Repertorio delle attribuzioni discordanti nella lirica trobadorica*, Modena, Mucchi, 2001.

punto di vista diverso: nessun filologo celtista, per esempio, si sognerebbe di considerare come vere o false, tentando di risolvere la questione su un piano di ricerca dell'errore e di accertamento dell'autenticità, le frequenti discordanze attributive che i manoscritti gallesi dei secoli XIII e XIV presentano per alcuni componimenti. È noto il caso di un poemetto di tipo mantico-sapienziale assegnato dalle diverse fonti manoscritte a cinque poeti diversi: Taliesin, Llywarch Hen, Myrddyn, Dafydd Ap Gwylim, Aneirin. Qui non si tratta di smascherare le quattro false attribuzioni e di trovare l'unica autentica, ma di riconoscere un processo stratificato nel quale ai componimenti venivano affiancate figure archetipiche di bardi, a ognuno dei quali la tradizione "attribuiva" poi, non certo sulla base dell'autenticità, altri componimenti, e su ognuno dei quali creava una biografia leggendaria<sup>44</sup>. Gli studi antropologici mostrano da anni come nelle società etnografiche i fenomeni di attribuzione e paternità seguano percorsi basati sulla logica della costruzione mitopoietica piuttosto che su quella della verità accertata. Attribuire un canto a questo o quel cantore non significa certificare un'autorialità, ma – al contrario – intervenire attivamente e concretamente nel processo di creazione di un'immagine del cantore (e del canto), e definirne le eventuali peculiarità funzionali rispetto ad altri. Che questa fenomenologia attributiva sia riscontrabile anche nel caso dei trovatori mi sembra un fatto abbastanza elementare. Mentre però i filologi hanno imparato a mettere in dubbio – poniamo – l'affidabilità storica delle notizie contenute nelle biografie leggendarie di questi poeti (le *vidas*), contemporaneamente essi accettano le attribuzioni che gli allestitori dei manoscritti, e in molti casi, verosimilmente, gli autori delle stesse *vidas*, propongono o tramandano. Se ci si pensa, invece, tanto la biografia leggendaria di un trovatore quanto l'attribuzione ad esso di un testo, rispondono alla stessa strategia di creazione mitopoietica. Non credo che si tratti – come vorrebbe l'interpretazione di illustri lettori, da Paul Zumthor a Hans Robert Jauss, da Erich Köhler a Maria Luisa Meneghetti – di risposte a quell'elemento di crisi rappresentato dall'"assenza" dell'autore; l'attribuzione di autorialità e la collaterale o successiva creazione di figure archetipiche di poeti nelle brevi biografie leggendarie, sembrano invece dei fatti insiti nello stesso processo di diffusione e ricezione di testi e di situazioni. Di nuovo, la cosa risulta meno incomprensibile in un orizzonte celtico o germanico, di appena qualche secolo precedente, dove – per restare al primo – l'attribuzione di una serie di canti a un immaginario cantore è, fin dall'origine, legata al sorgere di biografie leggendarie su di lui e diventa una parte imprescindibile della diffusione e della percezione del canto poetico. Attribuzione e biografizzazione non servono insomma, meccanicamente, a colmare una lacuna, ma a creare a loro volta un terreno (mitopoietico, pseudo-storico, leggentario, archetipico) congeniale al testo e alla sua tipizzazione. Rendersi conto di un fatto come questo, e anzi muovere in questa direzione le indagini, consente non soltanto di non cadere in quello che, fuori da una logica mitopoietica tradizionale, si potrebbe quasi considerare un tranello teso dai copisti-compilatori dei manoscritti, ma – la cosa pare più rilevante – di comprendere meglio, per la prima volta, la natura di questi testi. Anche lo studio dei nomi di molti presunti trovatori (i vari "Arnaut" o i tanti "Bernart") sembra indicare che si trattava di nomi professionali, probabilmente nomi comuni che significavano semplicemente "poeta" (di cui resta ancora oggi traccia in alcuni dialetti alto-italiani) e non nomi propri da abbinare necessariamente a persone reali, grazie a faticosi e improduttivi esercizi di *expertise* attributiva<sup>45</sup>. Da questo punto di vista, come si capisce, l'approccio etnofilologico sembra potere offrire strumenti di indagine per affrontare ed eventualmente riscrivere questioni di vera e propria storia del-

<sup>44</sup> Cfr. M. Haycock, «*Preidden Annwn* and the Figure of Taliesin», *Studia Celtica*, 18-19 (1983-1984), pp. 52-78.

<sup>45</sup> Per tutta questa questione, qui solo accennata, rimando al mio *Cartografie occitaniche*.

la letteratura. Le conseguenze del nuovo approccio sono enormi per l'allestimento delle stesse edizioni critiche, perché uscendo dalla pura logica autoriale e riconsiderando senza pregiudizi il problema delle attribuzioni (non solo quelle plurime e discordanti), si deve prendere atto che le edizioni di trovatori di cui disponiamo, realizzate secondo procedimenti di tipo lachmanniano, non hanno alcun fondamento, e creano l'impressione di una realtà storico-letteraria che è poi lontana da ciò di cui sembrano parlare i manoscritti.

Di pertinenza dell'etnofilologia diventano anche problemi di storia della civiltà, là dove questi si intersecano in modo strutturale con i testi e le ideologie che essi tramandano. Un esempio è rappresentato dalla cavalleria, un'istituzione che come noto si porta dietro complesse intersezioni di ideali, tradizioni e leggende, le cui "radici"<sup>46</sup> sono tradizionalmente rintracciate nel primo millennio a.C. presso i guerrieri a cavallo turco-mongoli che riuscirono a spingersi in quella che viene identificata con la sponda occidentale della cultura delle steppe, vale a dire la costa del Mar Nero e la zona meridionale dei Balcani: sarebbe tra gli agricoltori del Kwarezm, o forse nella Bactriana, e in ogni caso tra le genti di stirpe sarmatica che andrebbe identificata la nascita della simbiosi uomo-cavallo, incarnazione e prefigurazione mitica del futuro cavaliere medievale. Questa ipotesi, figlia di teorie di tipo invasionista oggi superate (la teoria Gimbutas che ho menzionato precedentemente), non regge a un'analisi di tipo etnolinguistico ed archeologico. Solo un approccio come quello etnofilologico, nel quale le ragioni della storia non sono tenute separate da quelle dell'archeologia, della linguistica, della storia della cultura materiale e della storia letteraria, può approfondire il problema in modo complesso. Questo tipo di analisi, consente in sintesi di affermare che la cavalleria, intesa come insieme strutturato di valori, tecniche, mentalità, compare e si consolida nel corso del III millennio in una fascia atlantica di popolamento celtico comprendente la Penisola iberica nord-occidentale, la Bretagna e le attuali isole britanniche, identificabile nel complesso archeologico del Vaso Campaniforme<sup>47</sup>; la sua supremazia in Occidente, già prefigurata nel tardo Neolitico, si approfondisce nei secoli XII-III a.C., l'epoca in cui i principi celtici identificabili nelle culture di Hallstatt (prima età del Ferro) e di La Tène (seconda età del Ferro) raggiunsero la massima espansione (arrivando a colonizzare un immenso territorio compreso tra il Portogallo e l'Irlanda a Ovest e l'Asia Minore a est, e tra la Galizia polacca al nord e la pianura del Po a sud). Anche la cultura di Hallstatt (i cui territori centrali comprendono Austria, Germania meridionale, Svizzera e Francia Orientale) lascia infatti riconoscere come suoi tratti tipici il carattere guerriero dell'aristocrazia dominante e il rapporto con il cavallo da combattimento (nei grandi tumuli in cui sono sepolti membri dell'aristocrazia hallstattiana sono presenti anche i carri da guerra), nonché la parcellizzazione a mosaico di piccoli gruppi elitari, ciascuno protagonista di spedizioni di conquista. È da questi gruppi celtici che i Germani hanno assunto verosimilmente le innovazioni tecnologiche e gli altri aspetti legati alla cavalleria: solo in questo modo, tra l'altro, si spiegano le origini celtiche di numerosi termini del mondo cavalleresco germanico (tra i quali il nome stesso del cavaliere: l'anglosassone *ridda*, l'antico alto tedesco *ritto*, l'antico fri-

<sup>46</sup> Nel senso di F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1987.

<sup>47</sup> Per il quale si vedano almeno A. Sherratt, «The Emergence of Elites: Earlier Bronze Age Europe, 2500-1300 BC», in B. Cunliffe (ed.), *The Oxford Illustrated Prehistory of Europe*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994, pp. 244-276; M. Benz - S. van Willigen (edd.), *Some New Approaches to The Bell Beaker Phenomenon*. Proceedings of the 2<sup>nd</sup> Meeting of the Association Archéologie et Gobelets, Feldberg (Germany), 18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> April 1997, Oxford, Archaeopress, 1998; F. Nicolis (ed.), *Bell Beakers Today. Pottery, People, Culture, Symbols in Prehistoric Europe*. Proceedings of the International Colloquium, Riva del Garda (Trento, 11-16 May 1998), Trento, Provincia Autonoma di Trento, 2002.

sone *ridder*, il nederlandese *ridder*, il tedesco *Ritter* sviluppano una radice \**vo-rēdos*, dove *vo-* è il continuatore celtico dell'indeuropeo \**upo* 'sub' e \**redos* costituisce un'innovazione celtica). L'areale di diffusione del Vaso Campaniforme corrisponde inoltre con quello di diffusione dei primi testi epico-lirici legati agli ideali eroico-cavallereschi (quelli insulari di fascia costiera dei secoli VI-IX). In seguito, all'epoca storica delle invasioni e in particolare attraverso la civiltà dei Franchi, queste tecniche e queste concezioni originariamente celtiche si saranno poi trasmesse alle tradizioni del pieno Medioevo germanico e romanzo, il quale, più che l'autentico «tempo della cavalleria», è da considerarsi semplicemente il primo momento in cui la complessa civiltà cavalleresca comincia ad affiorare in forme documentarie diverse da quelle archeologiche<sup>48</sup>.

Grazie a questa nuova visione d'insieme, l'approccio etnofilologico arriva anche a spiegare e finalmente a ricontestualizzare<sup>49</sup> alcuni tratti testuali della letteratura cavalleresca. Ad esempio, nel *topos* presente in molte *chansons de geste* della bella saracena che si innamora dell'eroe cristiano, lo aiuta, si battezza e lo sposa è individuabile<sup>50</sup> una figura femminile archetipica: queste fanciulle sono spesso descritte come sapienti, chiaroveggenti e astute, possiedono caratteristiche tipiche delle creature datrici di sovranità del folklore e della mitologia celtica. A questa considerazione è importante affiancare qualche notazione di tipo etimologico, resa possibile soltanto nella nuova visione d'insieme: queste dame si chiamano, in lingua spagnola, *moras*, un termine che – come la sua variante maschile *moro* – viene fatto risalire da tutti i dizionari etimologici a un latino *Maurus* 'originario della Mauritania', a sua volta dal greco *Máuros*, *maurós* 'scuro' (questa voce si diffonde anche in italiano – *moro*, *mora*, *mori* – proprio attraverso la letteratura cavalleresca carolingia francese)<sup>51</sup>. È però difficile, da un punto di vista etnolinguistico, pensare che all'origine ci sia un prestito greco misteriosamente sopravvissuto solo in area iberica (la sua prima area di diffusione), soprattutto tenuto conto del fatto che si tratta di un vocabolo ben presente a livello di cultura popolare, con copiose attestazioni leggendarie, folkloriche e toponomastiche. Il termine sembra essere infatti ben più antico, e coprire in origine un campo semantico assai più vasto di quello a semplice connotazione etnica dei musulmani combattuti dalla Reconquista: in particolare, esso è presente nei nomi dialettali dei megaliti galiziani, chiamati appunto *pedra da moura*, *porta da moura*, *fraga da moura*, *toca da moura*, *cama da moura*, *lapa da moura*, *braca da moura*, etc. Secondo le credenze locali a costruire i complessi megalitici (che nell'ottica della teoria della Continuità Paleolitica sono con sicurezza attribuibili alla cultura celtica dei pescatori mesolitici) furono appunto dei giganti, chiamati *mouras* (al femminile) e *mouros* (al maschile). Le *mouras*, in particolare, sono creature che le leggende popolari descrivono sempre mentre allattano o mentre provocano la morte di chi entra nello spazio sacro del megalito, dove è spesso custodito un tesoro<sup>52</sup>: datrici di vita e di morte, come le *more* saracene della più tarda epica castigliana e antico-francese, le *mouras encantadas* condividono molti tratti con la *Ban-*

<sup>48</sup> Per una discussione dettagliata e articolata di questa ipotesi, cfr. il mio «Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale», *Quaderni di Semantica*, 56 (2007), pp. 461-486.

<sup>49</sup> Intendo sempre "contesto" nel senso chiarito in precedenza.

<sup>50</sup> Come sottolinea A. Fassò, *Gioie cavalleresche*, pp. 142-155; e cfr. anche Id., «La letteratura cavalleresca», in *La civiltà cavalleresca e l'Europa*. Atti del Convegno Internazionale (San Gimignano, 4-6 giugno 2006), a cura di F. Cardini e I. Gagliardi, San Gimignano, Centro di Studi sulla Civiltà Cavalleresca, 2007, pp. 107-138.

<sup>51</sup> Cfr. per esempio J. Corominas - J.A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1989, p. 151.

<sup>52</sup> Cfr. F. Alonso Romero, «Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del folclore gallego con el de otras comunidades europeas», *Anuario Brigantino*, 21 (1998), pp. 24-46.

*shee* della mitologia gaelica e le *Mairas* del folklore basco<sup>53</sup>. Senza scomodare la lingua greca, il loro nome può essere riconnesso con sicurezza, e più semplicemente, alla radice celtica \*MRVOS che significa tanto ‘morto’ quanto ‘essere soprannaturale’. È dunque verosimile che la tradizione epica medievale abbia rielaborato delle credenze locali, e che alcune caratteristiche delle *mouras* dei megaliti tardo-mesolitici (sui cui siti si svilupperà, in Galizia e Portogallo, proprio la cultura del Vaso Campaniforme) siano sopravvissute, trasformandosi, nelle belle saracene che attraggono gli eroi cristiani. Questa ipotesi trova conferma nel fatto che, come sottolineano gli storici del medioevo iberico, l’immagine dei musulmani così come si delineò a seguito della Reconquista, ben lungi dal fondarsi su una qualsivoglia coscienza di tipo etnico-storico, era già in origine connotata dal mito del popolo ‘altro’, del misterioso aggressore venuto da un mondo ignoto<sup>54</sup>: un’immagine che, tra l’altro, ricorre anche nell’epica francese, dove la Spagna è costantemente descritta come un mondo dai contorni indefiniti e fiabeschi.

«Uscire dalle cornici»

I territori aperti dal nuovo approccio sono molteplici e – come il contesto di cui parlavo poco fa – in continua espansione, ma in questo saggio inaugurale, al di là di alcune precisazioni teoriche, non potevo fare altro che ripercorrere le poche tappe che hanno scandito i miei ultimi cinque anni di ricerca<sup>55</sup>.

Come scrive Duranti congedando il suo volume *Etnopragmatica*, «è sempre con apprensione che un autore propone un nuovo termine. Non possiamo evitare di domandarci, in questi casi, se sia veramente necessario farlo [...]. Ne segue la domanda: perché un termine nuovo? La mia risposta è semplice: per liberarsi momentaneamente del bagaglio di presupposizioni metodologiche, analitiche e teoriche che fanno parte di altri approcci [...]. Un termine nuovo ci spinge a non dare per scontati i contributi precedenti e, quindi, a ri-

<sup>53</sup> Cfr. A. Bausani, «Tracce di un arcaico essere supremo femminile nel folklore basco», *Numen*, 3 (1956), pp. 97-110; M. Mandianes, «Saint Jacques, vainqueur du serpent et de la Reine Louve», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 86-88 (1997), pp. 373-381.

<sup>54</sup> Cfr. A. Vanoli, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella, 2006, pp. 117-121.

<sup>55</sup> Con lo stesso approccio etnoscientifico, mi sono anche occupato di alcune tradizioni per le quali i filologi mostravano qualche interesse alle origini della disciplina (penso allo stesso Lachmann o a Menendez Pidal), prima che, in seguito allo smembramento e alla parcellizzazione specialistica delle scienze umanistiche, la filologia diventasse una pura scienza dei testi scritti (può darsi che, per come la intendo, l’etnofilologia assomigli in fondo a come era la filologia quando è nata come scienza moderna): mi riferisco ad alcuni miei studi (sul campo) sulla terminologia, i gesti, i canti rituali, l’origine di figure quali la lamentatrice funebre, la guaritrice tradizionale, il poeta-guaritore, il cantore tradizionale: cfr. «Sciamani e lamentatrici funebri. Una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale», in *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. Atti del Convegno (Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006), a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, Edizioni dell’Orso, in corso di stampa; «Il poeta-guaritore nei dialetti d’Europa», in *La medicina magica. Segni e parole per guarire*. Atti del Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 22-23 settembre 2007), a cura di S.M. Barillari, Alessandria, Edizioni dell’Orso, in corso di stampa; «Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi: una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana», *Quaderni di Semantica*, 57 (2008), in corso di stampa; «“Solcare il mare e navigare terre”: forme e modi della percezione nella musica popolare della Liguria», in *La Liguria. Romanciers, poètes et artistes du XVI<sup>e</sup> siècle a nos jours*. Atti del Convegno Internazionale (Nizza, 12-14 aprile 2007), a cura di M. Cassac, Nice, Publications de l’Université, in corso di stampa.

---

pensare uno per uno i principi che vogliamo accettare e quelli che invece non hanno senso per gli scopi della nostra ricerca»<sup>56</sup>. Aggiungo a queste lucide considerazioni una semplice riflessione: di crisi della filologia, all'interno del più generale declino delle discipline umanistiche, si parla da tempo. A mio parere questa crisi è un'ovvia conseguenza dell'incapacità e del rifiuto, di cui parlavo all'inizio, di mettersi al passo con i progressi delle altre scienze. Una svolta decisiva può venire anzitutto dal fatto di dichiarare i paradigmi epistemologici nei quali ci si riconosce ed entro i quali si opera. Condivido infatti quanto scrive Gabriele Costa, affermando che «dobbiamo considerare anche noi stessi parte del processo etnolinguistico e cognitivo in atto mentre compiamo una ricerca»<sup>57</sup>.

La proposta di un'etnofilologia, da questo punto di vista, diventa un modo possibile per «assumere una posizione altra tra soggetto che indaga e oggetto dell'indagine» e per provare definitivamente a «uscire dalle cornici»<sup>58</sup>, formulando e riconoscendo una prospettiva che abbia finalmente la capacità, e in primo luogo l'intento, di conciliare i metodi della filologia tradizionale con le nuove acquisizioni della linguistica, dell'archeologia, dell'antropologia, delle scienze cognitive.

È per adesso in questo modo provvisorio e forse un poco schematico che mi sembra di potere inquadrare questa «specie de étnofiloxía», della cui nascita il filologo galego di cui continuerò a non fare il nome mi ritiene direttamente responsabile.

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 119.

<sup>57</sup> Cit. da G. Costa, «Pragmatica e tradizione nell'etnolinguistica», p. 206.

<sup>58</sup> Ivi; parlando di «cornici», Costa ha in mente soprattutto le idee di G. Bateson, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York, Dutton, 1979 [trad. it. Milano, Adelphi, 1984].