

Francesco Benozzo, *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze* (La storia. Temi, vol. 5), edizioni Viella, Roma 2007, pp. 220, 978-88-8334-248-6.

di **Andrea Piras**

Questo libro affronta le problematiche delle letterature romanze da una prospettiva originale e critica: lo scenario che vuole ricostruire affonda non tanto nell'Europa medievale ma in quel passato remoto e preistorico di un continente europeo glaciale e post-glaciale e di un Paleolitico confluito nel Mesolitico e Neolitico. Gli assunti teorici, storici, metodologici ed euristici si coniugano in una competenza multipla allenata in varie filologie, non solo quella romanza della qualifica professionale di B. all'Ateneo di Bologna ma anche quella celtica e germanica che gli servono per tessere una rete di confronti testuali, per meglio delineare lo sfondo storico di compresenze e interazioni tra fatti narrativi, generi e componimenti letterari. Ma più che allo sfondo B. si volge e si immerge nella profondità di fondali inesplorati, e non sondati dalla filologia corrente, di cui denuncia limiti di orizzonti, anche se ne padroneggia gli strumenti, e di una impostazione statica, rettilinea e lineare, non complessa e troppo rivolta a un'interpretazione dei fatti romanzati solo in un'ottica di prestigio e imitazione dei modelli della latinità (classica e biblica): il che comporta una più tardiva e recente invenzione dello stile epico-romanzo.

Diversamente da ciò, B. cerca di rintracciare quelle spinte endogene di lunga durata e persistenza, esplorando quei fondali tra i cui sedimenti si formarono testi quali le *chansons de geste* antico-francesi, i *cantares* castigliani, la poesia trobadorica occitanica e le leggende arturiane; non senza scrutare quanto emerge da detti fondali e affiora nel contesto storico, sociale e antropologico in cui tale patrimonio narrativo si formò e si diffuse. Lo scandaglio metodologico per inoltrarsi in queste profondità è fornito dalle ricerche di Mario Alinei sulla "teoria della continuità paleolitica" (corrispondenze di reperti linguistici e archeologici; gli Indoeuropei come eredi delle prime popolazioni paleolitiche insediatesi in Eurasia) e su una rinnovata analisi etimologica di lingue e dialetti. Un altro caposaldo metodologico è l'opera di Gabriele Costa, indoeuropeista attento alle connessioni fra linguistica e antropologia e studioso della lingua poetica indoeuropea, dei suoi moduli espressivi e dei suoi retaggi, nelle lingue apparentate a questa famiglia e nella eterogenea dialettologia che da essa scorre. La convinzione di una necessaria transdisciplinarietà e di una adozione di nuovi paradigmi metodologici non sono per Benozzo un vacuo artificio retorico ma un'aspirazione e un proponimento di costruire un approccio nuovo, di scardinamento e ricomposizione di assetti, strumenti e prospettive. Anzi, di suscitare una predisposizione connaturata all'indole del ricercatore per leggere i dati in nostro possesso in modo diverso, come se fossero poco noti, per elaborare descrizioni più articolate e più consapevoli di avvenute interazio-

ni culturali, mediante una "filologia antropologica" o una "etno-filologia" capace di intersezioni e attraversamenti in più domini, per rintracciare lacerti testuali in filigrana che tralucono come pagliuzze d'oro dal limo dei giacimenti letterari stratificatisi nel tempo. Chi fosse interessato a leggere gli scritti del gruppo scientifico a cui B. appartiene potrà consultare con grande profitto, e ricca messe di articoli on-line, il sito web www.continuitas.org. Uno sguardo tanto retroattivo verso gli abissi generativi della storia culturale europea ed euroasiatica pone degli ovvi quesiti di partenza: dove sono finite le espressioni culturali (verbali, figurative, rituali) di civiltà diffuse in Europa, sin dal Paleolitico, ancora ai tempi dell'ultima romanizzazione? Sparirono (anche se non offuscate dai tolleranti Romani) o defluirono in residui di permanenze folkloriche? O si trasformarono in quelle che B. chiama "strategie di sopravvivenza"? cioè nei modelli soggiacenti a tradizioni letterarie romanze che hanno conservato e perpetuato retaggi testuali, in formulazioni del linguaggio che lui denomina "strategie": strategie stilistiche (epica, *chansons de geste* antico-francesi), strategie leggendarie (romanzi e racconti brevi antico-francesi), strategie rituali (lirica dei trovatori). A tale triade di strategie è dedicata la seconda parte del libro di B.

Il capitolo iniziale della prima parte, "Prima del Medioevo" (pp. 23-75), è incentrato sui "professionisti europei della parola poetica" e quindi sull'autore dei carmina, il poeta: non si domanda quindi da dove venivano queste tradizioni ma questi poeti che certo dovettero esistere nell'area occitanica prima del XII secolo: a meno di non credere che una lirica volgare pre-trobadorica possa essere stata tramandata solo da *clerici* formati nella grammatica e nella retorica classiche. È impensabile per B. che genti italiche, celtiche e germaniche siano rimaste in letargo per secoli, a parte qualche isolato vagito di sparsi poeti in lingua latina: è verosimile che nei cinque lunghi secoli dal VI al X si siano composte – nei territori della lingue romanze oggi parlate – soltanto opere come quelle di Gregorio di Tours, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia, San Zeno, Beato di Liébana e Paolo Diacono? Ovviamente no e per chiarire le premesse di lunga durata di un'arte poetica e del ruolo di un professionista che fosse oltre che cantore, musicista e custode del patrimonio orale, B. si richiama all'arcaica figura dello "sciamano" nelle sue più remote ascendenze paleo-mesolitiche, il cui lascito sarebbe identificabile grazie a una lingua poetica indoeuropea di durata millenaria – veicolo di sapienza mitico-rituale, mantica e divinatoria – i cui testi orali stilisticamente marcati, con strategie ritmiche e cadenzate di formule, sarebbero confluiti nella maestria poetica e nel repertorio di bardi, vati e druidi.

Parlare di “sciamano” vuol dire esaminare una fenomenologia religiosa complessa, quella dello sciamanesimo, particolarmente bistrattata e malcompresa nelle volgarizzazioni pseudo-spiritualistiche odierne: per questo l’analisi di B. è importante nel contribuire a sterilizzare una terminologia e restituirla una meritata dignità, nell’ambito della creatività letteraria e della valutazione di morfologie culturali sottese ai livelli più ancestrali del continente euroasiatico, che diedero espressione a miti, riti e comportamenti sovente proscritti e condannati nella storia (e in desuete *pruderis* accademiche). Gli specialisti celtici dell’antica Gallia, bardi (“colui che alza la voce, che elogia, che cerca”), *vates* alla latina (**uat-* “ispirato, posseduto” cf. il *fáith* irlandese o il nome del dio Wotan), druidi (**dru-wid* “colui che ha sicura conoscenza”) rientrano all’interno di questo sistema, per il loro tirocinio estatico e per dottrine, pratiche e rituali plasmati e trasmessi in prodotti verbali (canti, poemi, cantilene, fiabe) mediante una lingua poetica standardizzata. B. rintraccia vestigia sciamaniche nella poesia del VI-X sec. e nella lirica romanza delle origini, che nacque e si sviluppò in un ambiente di vivace plurilinguismo (ma B. non vuole stabilire relazioni genetiche tra bardi e poeti occitanici, quanto piuttosto disegnare un affresco comune e un retaggio di persistenze), esaminando una lista di temi e di corrispondenze tra materiali narrativi eterogenei, con il supporto di testi sciamanici asiatici, da cui si tratteggiano questi elementi:

riferimenti a esperienze oniriche e a sogni ispiratori di testi (lo *aisling* irlandese “visione in sogno”; il trovatore Guglielmo IX, che compone poesia in sogno); la menzione di una “terra lontana”, la *terra lonhdana* di Jaufré Rudel (XI sec.) comparata con analoghe immagini di canti sciamanici centro-asiatici; enumerazioni catalogiche della natura e del paesaggio a scopo incantatorio, nel poema gallese *Llyfr Taliesin*, nelle liste di paesaggi (*plazer*) dei trovatori e nei canti tungusi; uso della prima persona come “io memoria”, autoscienza mantica e sapienziale al passato e al presente, nei bardi gallesi, nell’*Havamal* norreno, nei trovatori e nei canti tungusi; riferimenti a uno stato di malattia/follia iniziatica con isolamento, incubazione, morte dell’io, irricognoscibile dopo l’estasi, nella *Follia di Suibhne* gaelica e nei testi romanzi; trasformazioni in forme vegetali (ma anche animali nel *Llyfr Taliesin*), immedesimazioni con erba, germogli, grano, foglie, fiori, in Bernart de Ventadorn, dove l’identificazione col movimento delle fronde rimanda ad oscillazioni di *trance* sciamaniche ricalcate sulla mimesi degli alberi scossi dal vento (per fare un paragone di etno-filologia nostrana, nel tarantismo salentino il dondolarsi al soffio del vento si richiama a un analogo quadro estatico, come notava E. De Martino, *La terra del rimorso*).

Sciamani, bardi, maestri di rune e trovatori sarebbero per B. dei “cantori dei confini”, dei “maestri di lontananze” venuti da fuori, da un “altrove” che rimanda a territori liminali, a situazioni di estraneità (e di straniamenti) in bilico tra mondo dei vivi e dei morti, motiviguida di un insieme di concezioni che dal paleo-mesolitico si trasmisero nelle epoche più recenti dei documenti pervenuti. È sulla base di questa

continuità e diffusione di tecniche, mentalità e atteggiamenti giunti alla poesia celtica, germanica e infine trovadorica che si può delineare un quadro d’insieme evitando di ricorrere a presunti modelli “alti” (classici e biblici) usati dai *clerici*. La stessa etimologia di “trovatore” (< **tropare* < *TROP, radice panceltica che si rinviene nelle lingue romanze e nei verbi *trovare*, *trouver*, *trobar*) concorda con le facoltà scrutatorie-veggenti del bardo o del *filidh* celtico: “colui che trova” (cercando o avendo cercato). Ricordo, di sfuggita, che nell’India vedica il cantore è paragonato a un uccello rapace che vola in tondo, cercando la sua “preda” (l’ispirazione poetica, di visione e parola).

La seconda parte del libro, “Dal Paleolitico alle letterature dei sec. XI-XII” affronta le strategie di sopravvivenza in tre capitoli: a partire da quelle di trasformazione stilistica dalle strofe in lingua gallica alle *lasse* di epoca romanza (pp. 79-127). Muovendo dalla poesia dinastica irlandese di VII-IX sec., in forma di catalogo genealogico, al *Gododdin* gallese del VI-IX a struttura compositiva accumulativa, B. rileva che la struttura della *lassa* (strofa monoassonanzata o monorimica con numero di versi variabili) potrebbe essere un’eredità celtica più che un’innovazione romanza, dato che secoli prima delle *chansons* erano già attestate in area celtica insulare delle narrazioni epiche, strutturate con lo stesso criterio di catalogazioni di eulogie e di lamentazioni (a p. 85, nel fornire esempi di struttura catalogica in area euroasiatica cita il *Manas* come indiano: trattasi in realtà di epopea kirghisa). La *Chanson de Roland* più che un vasto poema concepito unitariamente sembra un assemblaggio di parti strutturalmente autonome; il modello soggiacente, originario, endogeno, la “tensione significativa” risiederebbe nella sequenza di blocchi statici più che nell’ordine ideale delle parti, nell’evento eroico singolo (più che nel valore di una collettività) e nell’insistenza anaforica più che nelle connessioni: sono questi gli aspetti che determinano il suo potere incantatorio.

Le strategie di trasformazione leggendaria, dagli eroi progenitori paleo-mesolitici alle storie medievali su re Artù (pp. 129-156), presentano indizi di sopravvivenza di una tipologia di gemelli demiurgici indoeuropei e che in area celtica si incarnano nelle figure storiche di due condottieri, Brennos e Belgios/Bolgios, citati nelle fonti greche e latine, mentre come referenti mitici si rinvengono in cicli leggendari celtici o nell’*Erec et Enide* di Chrétien de Troyes, e comunque in area sia continentale che insulare (quindi anteriormente alla separazione tra i due rami del gaelico e del brittonico). La storia di Roma di Tito Livio (VII, 26) riporta vestigia leggendarie su personaggi celtici riconducibili a prototipi mitici come Brennos o Brân, la cui onomastica si modella sul “corvo” (*BRANOS): questo spiega forse perché il tribuno Marco Valerio Corvo assume la qualifica di “corvo” dopo aver sconfitto il valente, e di alta statura, campione dei Galli. Il gallese Brân e il gallico Brennos sarebbero attestazioni di un eroe progenitore, risalente a una fase anteriore alla separazione post-glaciale tra isole e continente, la cui potenza mitica si trasmise al ciclo gallese su Artù. Artù è un altro eroe civilizzatore su cui si proietta un’ombra lunga della preistoria e di una

traslazione mitica e totemica di un animale-emblema, l'orso (Artù è sia *arth* che *wr*, orso – *ursus* – e uomo) connesso fortemente con il corvo, da cui è generato: da qui il riverbero di tale coppia mitica sul corvo/orso dissimulato nella leggenda arturiana, nei personaggi di Brân e Artù, echi di un nesso totemico “artico” tra animali simbolici e miti cosmogonici di popoli cacciatori, le cui credenze in una coppia demiurgica – diffusa dall'Alaska agli Urali – si trasmisero al mondo celtico, erede di concezioni risalenti all'epoca pre-glaciale e pieno-glaciale, quando le isole non erano isole e quando il Nord e l'Eurasia formavano un solo blocco.

Le strategie di trasformazione rituale vengono esaminate in quei testi che illustrano atteggiamenti di adorazione della dea, fondamento del servizio d'amore trobadorico (pp. 157-199). La relazione tra il poeta e la sua amata, nella tensione fra desiderio e impossibilità di raggiungere l'oggetto dell'amor cortese, sarebbe per certi aspetti comportamentali ricalcata sulle modalità di venerazione della divinità femminile, riconducibile ad Epona, una sorta di *magna mater* celtica, signora della vita e della morte. Il rapporto tra fedeltà, perseveranza e sofferenza del poeta, *versus* la noncuranza, l'indifferenza e la crudeltà della donna sarebbe uno dei possibili esiti di una reciprocità apparente, in realtà disattesa e causa di pianti e languori, come avviene spesso nelle incerte relazioni tra umano e divino. La *domna* è destinataria della lode e della celebrazione del poeta e la lode è uno degli aspetti della produzione trobadorica, dono di poesia i cui antecedenti si ritrovano nelle iscrizioni votive galliche alla *bona dona* (signora che nutre), entità che si riflette nella *bona domna*, la Dama dei trovatori.

Archetipo mitico è quindi Epona, dea del cavallo, guida dei morti e signora della fecondità, mentre i suoi sparsi epigoni nelle zone insulari sono divinità chiamate Rhiannon, Macha, Etain; la dea permane nei retaggi folklorici di raduni notturni e cavalcate selvagge, sino al *maquillage* cristiano nell'effigie di Santa Brigit protettrice dei cavalli, e alle idealizzazioni di area trovadorica di personaggi femminili connessi ai cavalli (in Jaufré Rudel) o di altre figure di onnipotenza della *domna* che a suo capriccio toglie o concede la vita. Le stesse fate prefigurano i tratti della Dama con le loro facoltà soprannaturali di esseri dell'oltremondo, lontani come la dama irraggiungibile e viste in sogno (un motivo gallese, scozzese e bretone che si trova in Rudel); mentre le loro ingiunzioni rituali inflitte agli umani sono un modello mitico su cui vengono esemplati quei segreti e quei compiti imposti all'amante trobadorico, punito con la malattia e la morte se trasgredisce i voleri della Dama. Il portato immaginativo e simbolico di queste persistenze non elimina il dubbio che assimilazioni e sviluppi in tradizioni espressive recenziatori impiegassero un campionario residuale, forse non più decifrabile pienamente anche se infiltratosi nella lirica dei Trovatori: poeti in bilico su uno spartiacque tra ciò che prima era assunto, trasmesso e fruito collettivamente, senza rielaborazioni individuali, e il fatto nuovo di una memoria soggettiva che, al contrario, modifica le forme espressive tradizionali e in parte le riplasma in nuove

creazioni.

Nelle sue conclusioni B. definisce la tradizione smarrita non in quanto patrimonio dimenticato, o sostrato di cui si sono perse le attestazioni ma come forma viva e vitale di immagini stabili in continua trasformazione; la tradizione è per lui una “relazione mentale” di inscindibile unità di spazio, tempo e modi espressivi: non un repertorio cui attingere ma una relazione che dal punto di vista mnemotecnico e cognitivo fa sì che tra immagini e parole si configurino nessi e associazioni, per cui il paradigma di continuità si delinea nelle risonanze di memorie, di narrazione, di immaginazione e di credenza.

Come ogni epilogo che si rispetti queste conclusioni non concludono: ma viceversa aprono sentieri per nuove *trouvailles*. Di certo la lettura di questo libro dirada scenari affascinanti e problematici al contempo, per una filologia antropologica ai margini di terre di confine che voglia mediare tra scolastica e sperimentazione, fra le temprate e corrusche panoplie del cimento accademico e nuovi armamenti, non convenzionali. L'autore è consapevole della vastità della ricerca, anche nella proposta di futuri ampliamenti di indagini e di raccordi fra aree linguistiche diverse (come quella germanica, slava e ugrofinnica) che possano illuminare la comprensione dei fatti testuali romanzati. Le peculiarità filologico-letterarie della sua opera sono già al vaglio critico degli specialisti della disciplina (si veda la discussione di E. Burgio in «Medioevo Romano» XXXIII-1, 2009, pp. 170-183). Ma è appunto il piglio transdisciplinare e accattivante della *Tradizione smarrita* a stuzzicare gli esperti di vari e diffusi ambiti e competenze (come lo scrivente) nel misurarsi in un confronto avvincente, nonostante la oscurità di fondali in abissi e sedimenti plurimillenni. I risultati di queste ardite e impervie ricognizioni nelle lontananze della storia culturale più arcaica, limitrofa e nascosta dell'Eurasia (non a caso B. cita il Ginzburg di *Storia notturna*) testimoniano comunque le feconde eventualità di prospettive che si dischiudono da nuovi scorci, da ispirazioni che come vapori sotterranei esalano da piccole crepe, apertesi improvvisamente su terreni già battuti.

Tutto ciò benchè rimangano dubbi e questioni – euristiche, gnoseologiche e di metodo – a cui un libro non può fornire una chiave definitiva: che anzi sollecita, chiamando a rapporto non solo le scienze storico-letterarie ma quelle psicologiche, cognitive e neurofisiologiche (deputate alle profondità del cervello), per inesauste domande. Cosa si intende per “relazione mentale”? Di quale “mente” e di quale “coscienza” si discute, e quanto incide la culturalizzazione sui livelli pre-consci / inconsci da cui sorgono le immagini che si traducono in parole e poesia? Vitale equivale a spontaneo o non vi è comunque un rischio di artificio, di stilizzazione voluta? Qual è il sottile rapporto fra intelletto, ragione, emozione e sentimenti? Come valutare l'ambito di virtualità psichiche ed elementi inerti, oscuri, inconsapevoli, irrazionali, di sopravvivenze che emergono in una data mentalità collettiva (evitando di parlare di inconscio o di archetipi) o in un individuo, magari generati da un apprendimento scolastico e libresco? Per citare il Ginzburg de *Il formaggio e i vermi*, penso che si debba far ricorso

all'esempio del povero mugnaio Menocchio, per indagare gli effetti dell'acculturazione sulla mentalità e sulla psiche in ogni suo risvolto, "diurno" e "notturno". Non è inverosimile che il *clericus* occitanico possa anche aver attinto, per mediazione culturale, a quegli strati latenti della sua coscienza, stimolati da letture che potrebbero aver agito come innesco mentale su uno strato folklorico, assimilato nell'ambiente in cui nacque, visse e si formò; senza contare l'importanza del paesaggio, carico di presenze naturali e sovrannaturali per suggestioni mitologiche indotte (credenze ascoltate e ruminare nei discorsi quotidiani: proverbi, racconti, leggende, filastrocche, canzoni),

in grado di far sorgere più facilmente quelle immagini liriche pertinenti a tale sostrato, poi confluite nelle sovrapposizioni di palinsesti testuali in continua gestazione e formazione. Altre contiguità storiche e loro ripercussioni su vari fatti letterari (l'influsso arabo-iberico sui trovatori; tracce di motivi catari-dualistici e di una sacralità del femminile trasposti nella mistica della Dama, in Occitania) rimangono a galla come schiuma su onde che Francesco Benozzo conosce e naviga ma lascia che si infrangano sulla riva, privilegiando una *queste* che ha le vertigini di una discesa oceanica nel profondo.

Andrea Piras