Filologia, storia e geografia
Questioni e prospettive

Urbino, 25-26 Ottobre 2023

A cura di Antonella Negri e Cesare Mascitelli

UNICApress/ricerca

Studi filologici e letterari #7

Alvise Andreose
Università degli Studi di Udine

Giuseppina Brunetti
Alma Mater Studiorum Università di Bologna

Filippo Costantini
Universidad de Costa Rica

Antonella Emina
Centro Nazionale di Ricerche (CNR)

Paolo Maninchedda
Università degli Studi di Cagliari

Antonella Negri
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Giuseppe Noto
Università degli Studi di Torino

Stefano Rapisarda
Università degli Studi di Catania

Paolo Rondinelli
Università Telematica Pegaso

UNICApress/ricerca
Collana *Studi filologici e letterari*
Università degli Studi di Cagliari

#7

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI
Studi filologici e letterari

Collana diretta da Paolo Maninchedda

Comitato scientifico

Roberto Antonelli (Accademia dei Lincei)
Roberto Tagliani (Università degli Studi di Milano)
Giuseppe Noto (Università degli Studi di Torino)
Antonella Negri (Università degli Studi di Urbino)
Arianna Punzi (Università degli Studi di Roma-La Sapienza)
Patrizia Serra (Università degli Studi di Cagliari)
Giulia Murgia (Università degli Studi di Cagliari)

Ogni volume della collana è sottoposto a *peer reviewing* anonimo

Filologia, storia e geografia
Questioni e prospettive

Urbino, 25-26 Ottobre 2023

A cura di Antonella Negri e Cesare Mascitelli

Cagliari
UNICApress
2025

Filologia, Storia e Geografia. Questioni e prospettive
Urbino, 25-26 Ottobre 2023

A cura di Antonella Negri e Cesare Mascitelli

Studi filologici e letterari
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI
UNICApress/ricerca

Pubblicazione realizzata con il contributo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo - Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali (DISCUI)

In copertina: *San Gerolamo leva la spina al leone (1465-1475)*
© Fondazione Accademia Carrara, Bergamo

Grafica: Daniele Brundu

© Antonella Negri
CC BY-ND 4.0 license
(https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0)

Cagliari, UNICApress, 2025 (https://unicapress.unica.it)

ISBN: 978-88-3312-177-2
e-ISBN: 978-88-3312-178-9
DOI: https://doi.org/10.13125/unicapress.978-88-3312-178-9

Indice

Premessa
di Antonella Negri e Cesare Mascitelli 9

ATTI

Giuseppina Brunetti
Filologia europea, filologia romanza e filologie nazionali 13

Filippo Costantini
L'interpretazione della saggezza nei commentari del *Laozi*:
una comparazione 33

Paolo Maninchedda
Storia e geografia, linguaggio e potere:
dal *De Vulgari Eloquentia* all'autonomia differenziata 59

Giuseppe Noto
La Filologia romanza e l'Europa nel magistero
di Aurelio Roncaglia 75

Stefano Rapisarda
San Girolamo aveva un leone 81

RICERCHE

Alvise Andreose, Antonella Negri
Linguistica storica romanza e intercomprensione:
una prospettiva didattica 97

Antonella Emina
Consapevolezza e riscatto in Suzanne Césaire:
la poetica di una geografia 111

Paolo Rondinelli
Filologia, geografia e deonomastica in alcune
raccolte paremiografiche dei secoli XV-XVII 135

Premessa

Il presente volume accoglie gli atti del convegno «Filologia, Storia e Geografia: questioni e prospettive», tenutosi nelle giornate del 25 e 26 ottobre 2023 all'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo e promosso dal Centro di Ricerca FilPol "Filologia, Politica, Storia, Società", la cui nascita, nell'ottobre 2022, è frutto dell'impegno congiunto delle Università degli Studi di Catania, Cagliari, Torino e Urbino.

Pensato come evento inaugurale dell'attività scientifica del Centro nonché come proficuo momento di scambio tra esperte ed esperti di filologia e letterature (in primo luogo romanze ma con significative incursioni all'interno di domini linguistici e letterari extraeuropei), il convegno ha costituito un primo, eloquente passo in direzione di una sempre più auspicabile sinergia tra pratica filologica – intesa non solo come *Textkritik* ma anche e soprattutto come dispositivo ermeneutico nel più vasto senso possibile – e mondo contemporaneo. Nel segno di una volontà comune e partecipata di aprire nuove piste d'indagine che mettessero in rilievo le plausibili interazioni e intersezioni tra filologia, dimensione storica, frontiere geografiche e contesti culturali differenti, l'incontro urbinate ha dato felicemente forma a nuove riflessioni d'ampio raggio sul ruolo e sulla dignità della disciplina nella storia e nella cultura europee e globali, anche e soprattutto alla luce dell'odierna cornice socio-politica.

Dalle comunicazioni, qui riunite in forma scritta, di Giuseppina Brunetti, Filippo Costantini, Paolo Maninchedda, Giuseppe Noto e Stefano Rapisarda – cui si aggiungono i contributi di Alvise Andreose, di Antonella Emina e di Paolo Rondinelli, che per la capacità di far interagire produttivamente scienze filologiche e discipline collaterali

trovano in questa sede opportuna collocazione – emerge con forza l'idea di una filologia oggi quantomai indispensabile, in grado di offrire strumenti interpretativi versatili e di rappresentare una 'bussola' affidabile all'interno di una società vieppiù disorientata e disorientante, abitata da individui alla ricerca di risposte in un mare di informazioni spesso faziose e contraddittorie. Ecco, dunque, che il rigore scientifico e metodologico della filologia può assurgere a paradigma di riferimento condiviso, trovando nuove applicazioni per affrontare criticamente e consapevolmente le sfide poste dalla contemporaneità.

Proprio in tal senso, e in conformità con gli obiettivi dichiarati dallo statuto del Centro – che si propone di promuovere attivamente lo studio dei rapporti tra testi, attività filologiche e relativi contesti di produzione, non solo di pertinenza medievale –, questo volume si concentra su tematiche diverse e di sicura attualità: dalle letture politico-ideologiche di testi letterari al ruolo della filologia nella comprensione dei mezzi di comunicazione di massa; dal rapporto tra filologia e giustizia a quello tra prassi filologica e insegnamento scolastico e universitario; dall'attivazione di detta prassi nello studio di testi paremiografici alle sue ricadute positive su versanti sinora filologicamente meno esplorati come le letterature postcoloniali; dall'attivismo politico di filologhe e filologi di ieri e di oggi all'edizione di testi politici contemporanei.

Antonella Negri, Cesare Mascitelli

ATTI

Giuseppina Brunetti

Filologia europea, filologia romanza e filologie nazionali

Quando mi è stato proposto di partecipare qui ad Urbino all'incontro promosso dal *Centro Interuniversitario "Filologia, Politica, Storia, Società"* che coinvolge le Università di Catania, Cagliari, Torino e Urbino pensai subito di portare come frutto di riflessione qualcosa che riguardasse l'Europa. Trovai dunque il titolo suddetto, che mi parve sintetico: mi incoraggiava un'impostazione plurale e non duale 'la filologia romanza e …', e maggiormente mi convinceva il gioco fra i singolari di 'filologia europea' e di 'filologia romanza' e il plurale, invece, nell'aggettivo. Poi ho riletto un punto dello *Statuto* del *Centro* che mi pare utile qui richiamare:

> Il Centro si propone di (…):
> a) promuovere lo studio dei rapporti tra testi, attività filologiche (edizione, commento, interpretazione, studio della circolazione e ricezione) e contesti in cui esse sono state prodotte, istituzionalizzando uno specifico approccio nel quale la filologia sia studiata in diretta relazione con la politica, la storia e la società, e in particolare:
> 1. in che modo in diverse epoche la filologia si ponga in relazione alla società;
> 2. in che modo in diverse epoche la società percepisca la filologia (attività di servizio, marginale, condizionata);
> 3. in che modo in diverse epoche la filologia entri in relazioni con alcune attività della sfera sociale e statuale (la scuola, l'insegnamento universitario, le attività giudiziarie, la pubblica amministrazione, la diplomazia, l'archivistica pubblica, la guerra, le istituzioni religiose, gli strumenti di comunicazione).[1]

[1] *Centro "Filologia, Politica, Storia, Società" (FilPol)*, Statuto: <https://www.filpol.unict.it/lo-statuto-del-centro-filpol>.

Mi colpì anzitutto l'anafora e poi che tutte e tre le formulazioni degli obiettivi del neonato *Centro* si aprano con l'espressione: 'in che modo', una maniera di essere appunto che dovrebbe spostare l'interrogazione dalle parole e dalle cose (dagli oggetti cioè, che pure importano) ai modi con cui gli oggetti sono correlati o intendano collegarsi al reale o, con una parola più larga, alla vita. Porterò a tal proposito qualche riflessione, ma come si osserverà subito il mio titolo mette al centro non una filologia senza aggettivi, ossia una pura modalità o, se si vuole, uno sguardo e, come anche è stato detto autorevolmente, un'attitudine (quella precipuamente filologica di guardare ai testi letterari), ma al contrario, una filologia piena di aggettivi (europeo, nazionale, romanzo). Mi muoverò cogliendo perciò qualche linea di tangenza che mi pare istruttiva e lo farò attingendo a esperienze significative di filologi romanzi – segnatamente di Aurelio Roncaglia, Cesare Segre, Alberto Varvaro e Roberto Antonelli – che guarderei però in circolo più che in fila, nella democrazia del circolo, cioè, ossia nella compresenza molteplice della vita storica più che nella gerarchia lineare e puntiforme della fila, in quella unilateralità che appartiene all'aridità della cronologia più che alla ricchezza del tempo.

Inizio però, per il quadro, dalla cornice ossia da una pagina che mi sembra molto adatta e felice, quella con cui si chiude l'introduzione di Carlo Ginzburg al suo libro *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova* del 2022:

> nel secolo scorso l'entusiasmo per i progressi scientifici e tecnologici si era tradotto in un'immagine della conoscenza (inclusa quella storiografica) imperniata sul rispecchiamento passivo della realtà. Nel nostro secolo un analogo entusiasmo ha sottolineato invece gli elementi attivi, costruttivi della conoscenza. Tra i motivi di questa fortuna c'è anche, e forse soprattutto, la capacità offerta a una parte del genere umano di far apparire e sparire la realtà con un semplice gesto -accendendo e spegnendo il televisore. Che questa situazione possa provocare fenomeni di rimozione è evidente. Ma la polemica che ho condotto fin qui contro il relativismo scettico non deve trarre in inganno. L'idea che le fonti, se degne di fede, offrano un accesso immediato alla

> realtà, o almeno a una faccia della realtà, mi pare anch'essa rudimentale. Le fonti non sono né finestre spalancate, come credono i positivisti, né muri che ostruiscono lo sguardo (come credono gli scettici: semmai potremmo paragonarle a vetri deformanti. L'analisi della distorsione specifica di ogni fonte implica già un elemento costruttivo. Ma la costruzione (…) non è incompatibile con la prova; la proiezione del desiderio, senza cui non si dà ricerca, non è incompatibile con le smentite inflitte dal principio di realtà. La conoscenza (anche la conoscenza storica) è possibile

ove peraltro si aggiunge opportunamente:

> quando Valla osserva che nella pretesa donazione di Costantino la parola *diadema* designa una "corona" e non, come nel latino classico, una "benda" egli trasforma l'osservazione di Aristotele sull'ovvietà quotidiana taciuta – la corona come premio delle Olimpiadi – in uno strumento di ricerca. L'uso sapiente del contesto fa emergere l'anacronismo, scritto in inchiostro invisibile.[2]

Ci si riferisce, come è noto, alla celebre frase della *Retorica* (1357a) «Dorieus vinse i giochi olimpici» in cui Aristotele osserva che nessuno si cura di precisare che la posta dei giochi olimpici è una corona, perché questo lo sanno 'tutti'. Come spiega perfettamente Ginzburg, in sintesi, la comunicazione elementare presuppone un sapere condiviso, ovvio e pertanto non dichiarato: quello richiamato da Aristotele è legato all'appartenenza alla città, 'tutti' sono 'tutti i greci', tant'è vero che da quel sapere i persiani sono esclusi. Tale punto esatto dell'assunto non è per nulla scontato e la cosa è di qualche significato per noi, per ciò su cui intenderemmo interrogarci. L'appartenenza, cioè, e il senso di appartenenza è cosa essenziale, entro tale termine, solo dentro esso, si possono mantenere infatti i significati di: nazionale, romanzo,

[2] C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Torino, Einaudi, 2022, rispettivamente pp. 48 e 45. Aggiungo un inciso: bisogna saperlo però che 'diadema', a quell'età, significa quello e dunque la specializzazione minuta assieme allo studio rigoroso attraverso cui si ottiene, se non è asfittica, resta ovviamente obbligatoria per la buona filologia.

europeo. Ebbene possiamo ora chiederci: chi sono ora quei 'tutti' per gli studenti universitari a cui indirizziamo le nostre lezioni? E chi sono quei 'tutti' per i filologi e, nella fattispecie, per i filologi romanzi?

Non starò qui a ripetere cose note ad es. come sia nata la moderna disciplina, quali siano state le tensioni, le ideologie, le passioni che la caratterizzarono e anche la condizionarono. O quali siano ora le sue debolezze, anche accademiche, le sue crisi: molti lavori ampi sono stati dedicati al tema[3] e, talvolta, persino polemiche, a volte un po' supervacanee o poco sostanziate da argomentazioni davvero solide. In uno dei contributi migliori apparsi, Rapisarda, ad esempio, scrive con la punta di fioretto che lo contraddistingue, non solo metaforicamente:

> nel panorama accademico forse non c'è alcuna disciplina che si interroghi intorno al proprio significato più della Filologia romanza e che più di essa avverta in questo momento storico il senso della propria fine (…). Quanta vita c'è oggi nella Filologia romanza?[4]

Forse ci siamo riuniti qui, almeno in parte, anche per questo. Anche attorno a questa domanda. E dopo il preambolo, comincio. Siamo in Italia, lavoriamo in Italia e pure col necessario sguardo all'Europa e

[3] Cfr. almeno *Fra Autore e Lettore. La filologia romanza nel XXI secolo fra l'Europa e il mondo* a cura di R. Antonelli, P. Canettieri, A. Punzi, in «Critica del testo», XV, 2 (2012); S. Rapisarda, *La filologia al servizio delle nazioni. Storia, crisi e prospettive della filologia romanza*, Milano, Mondadori, 2018; G. Martens, *Sul compito critico dei filologi editoriali. Tesi per un concetto allargato della critica testuale*, in «Ecdotica», 1 (2006), pp. 60-74; P. Cherchi, *Filologia d'autorità*, in «Critica del testo», VIII, 3 (2005), pp. 861-888; C. Giunta, *Ritorno alla «filologia»? (Su Said, Agamben e altra critica universitaria)* in «Ecdotica», 14 (2017), pp. 104-135; Id., *La filologia d'autore non andrebbe incoraggiata,* in «Ecdotica», 8 (2011), pp. 104-119 e, per una discussione rivolta a un più ampio pubblico: Id., *Filologia sì, ma con giudizio* (*Il Sole 24 ore*, 12.6.2016)

[4] Rapisarda, *La filologia al servizio delle nazioni* cit., pp. 28-29. Singolare che tale, medesimo paradigma sia predicato del concetto di Europa, sin da contributi eloquenti: M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa* (Buenos Aires 1945), trad. it. di C. Razza, Venezia, Marsilio, 2009; G. Steiner, *Una certa idea di Europa*, Milano, Garzanti, 2006, p. 47 «è come se l'Europa, a differenza di altre civiltà, avesse intuito di essere destinata al collasso, sotto il peso paradossale dei propri trionfi e dell'insuperata ricchezza e complessità della propria storia».

al mondo che, a dire il vero, i *Wegbereiter* della disciplina hanno sempre mantenuto, converrà forse richiamare qualche minima coordinata, tutta italiana, seppure in rapida carrellata.

Esattamente 150 anni fa, il nuovo preside di Facoltà a Milano, l'Ascoli, riusciva ad imporre il nome di Pio Rajna quale professore docente della nuova disciplina, la Filologia romanza: con nomina da avere effetto a datare dal 1° gennaio 1874 (tale anniversario, a quanto ne so – e fors'anche questo ha qualche significato – non mi pare sia stato ritenuto da celebrare). L'autorità e, insomma, la forza, l'ingombrante e persino prepotente figura dell'Ascoli «costituì un avallo formidabile per la Filologia romanza - ma contribuì pure a una chiara definizione dei compiti dei due insegnamenti distinti».[5] Lo ricorda del resto lo stesso Rajna:

> l'istituzione ufficiale (…) s'ebbe all'Accademia Scientifico-letteraria di Milano e vi fu voluta da Graziadio Ascoli, da un anno divenutovi Preside. Il titolo era Letterature romanze, in quanto le lingue, sotto il rispetto glottologico, erano considerate come di spettanza della cattedra tenuta dall'Ascoli stesso.[6]

Un maestro della vecchia scuola, Adolfo Bartoli, sul *Propugnatore,* la rivista bolognese di Zambrini, nata solo quattro anni prima, scriveva:

> Sei anni or sono il signor Gastone Paris, in un articolo inserito nella Biblioteca della Scuola delle Carte, lamentava lo stato nel quale versano gli studii delle lingue romane presso i popoli di razza latina, in paragone di quello che si va facendo in Germania. Là molte cattedre di filologia romana; là le opere di Diez, Fuchs, di Mahn, di Bartsch (…) là insomma una vita, un movimento scientifico che va crescendo (…). Solamente la Francia mostra di rivol-

[5] G. Lucchini, *Le origini della scuola storica. Storia letteraria e filologia in Italia (1866-1883)*, Pisa, ETS, 2008, pp. 190-191.
[6] P. Rajna, *Francesco D'Ovidio e la filologia neolatina*, in «Nuova Antologia», CCXLVI, 16 marzo 1926, pp. 119-126.

> gersi con più ardore di prima a tali studii; e comincia a fiorire in quel paese una scuola germanizzante che dà buoni lavori (…). Presso di noi la filologia romana propriamente detta non ha per suo rappresentante che un solo italiano, il quale è professore a Vienna. Delle cento Università nostre non una colà v'è che abbia una cattedra di lingue romane comparate.[7]

Ora, al di là della persino incerta dizione (*filologia romana*) del Bartoli (ma la questione, com'è ben noto, non era e non fu semplicemente nominalistica), non v'è dubbio che il dado era tratto, la mancanza era stata palesemente dichiarata. Così come non irrilevante appare l'allusione al Mussafia, due righe più in basso: «il solo italiano capace nella nuova disciplina, ma professore in terra straniera», in terra appunto austriaca. «La filologia romanza ebbe dunque, con Ruggero Bonghi e poi col ministro Coppino del primo e secondo governo Depretis, le sue cattedre e i suoi maestri:

Bologna	Giosue Carducci
Torino	Giovanni Flechia
Milano e poi Firenze	Pio Rajna
Napoli	Francesco D'Ovidio
Roma e poi Padova	Ugo Angelo Canello
Roma	Ernesto Monaci

Speciali per ovvie ragioni Bologna e Torino ove a tenere la cattedra non furono veri romanisti essendovi l'uno il volenteroso Carducci e l'altro un più puro linguista (ma a Torino poi, dal 1928 e purtroppo per un solo decennio, vi fu operoso alla filologia romanza l'eccellenza di Santorre Debenedetti), gli altri docenti di letterature neolatine costituirono davvero per l'Italia di quegli anni una fontana dei fiumi

[7] A. Bartoli, *Studii sulle lingue romane di vari filologi moderni raccolti da A. B.*, in «Il Propugnatore», 1870, p. 242-254, a p. 242.

del paradiso, e furono larghi di insegnamento e di scuola».[8] Senonché, come spesso in Italia, il governo ebbe vita breve: «un mese più tardi era sostituito dal primo ministero Cairoli, con alla Pubblica Istruzione Francesco De Sanctis».[9] Che non aveva davvero nessuna ragione per favorire la filologia romanza, e non la favorì. Si direbbe: ogni tempo è paese. Già nel 1878, quando si volle rendere facoltativo e non obbligatorio lo studio della filologia romanza, la difesa lucida della disciplina da parte di Rajna si fa chiara:

> poiché le varie letterature neolatine sono legate da mille vincoli, non ne saprà intendere pienamente alcuna chi non le abbracci tutte collo sguardo. Qui bisogna (…) attender sempre a ricostruire. Siffatte ricostruzioni si compiono specialmente usando il metodo comparativo (…).
> Lo studio accurato delle lingue e delle letterature sorelle è pressoché necessario anche per giudicare della forma negli scrittori del Trecento. Gli è soprattutto dal confronto tra gli originali francesi e le versioni od emanazioni italiane che vengono a risultare le doti e le tendenze peculiari della nostra prosa.[10]

La preparazione linguistica è richiesta dunque in servizio della storia letteraria e il nascente esercizio critico sul testo viene fatto, comparativamente, sui testi della letteratura italiana. Fu questa una delle novità metodologiche de *Le Fonti dell'Orlando Furioso*. Era di fatto una vera rivoluzione copernicana, anche dal punto di vista politico. Per comprendere l'opera di coloro che fondavano l'identità culturale italiana: Dante, Petrarca e Boccaccio, sino ad Ariosto e oltre, diventava dunque necessario, indispensabile, decifrare quell'ampio mondo panromanzo, linguistico e testuale, entro cui quelle voci illustri erano sorte.

[8] G. Brunetti, *La filologia romanza e l'interpretazione di Boccaccio* in *Boccaccio e i suoi lettori. Una lunga ricezione* a cura di G.M. Anselmi, G. Baffetti, C. Delcorno e S. Nobili (Atti del Convegno inaugurale delle celebrazioni per VII Centenario. Bologna-Ravenna, 7-8-9 novembre 2012), Bologna, il Mulino, 2013, pp. 43-64, a p. 48.
[9] Lucchini, *Le origini della scuola storica* cit., p. 201.
[10] P. Rajna, *Le letterature neolatine nelle nostre università*, in «Nuova Antologia», vol. XXXVII (gennaio 1878), pp. 270-290, alle pp. 279 e 283.

«Rajna, come ogni vero filologo, si addentra nel testo, partecipa quasi, descrivendola, alla sua elaborazione, alla sua vita. Approccio dinamico e plurimo – si capisce quindi che si scatenò contro il Rajna un fuoco di fila imponente che era un'autodifesa istintiva dei letterati puri contro un letterato filologo o, per usare termini del Parodi, dei geniali contro i pedanti».[11] Questa della opposizione dei cosiddetti geniali ai cosiddetti pedanti è una linea costante, direi, che si ripropone con le superficiali pompe dei primi anche ai nostri giorni. Erano tali cosiddetti pedanti che, però, venivano scomponendo l'*inventio* degli autori letterari e che dopo, con la critica delle varianti e i nuovi metodi, avrebbero opposto alle chiacchiere ricerche vere e solide dimostrazioni e offrivano testi critici finalmente affidabili, seriamente leggibili. E così è ancora. Ecco: mi pare che sia proprio qui che si saldi l'aggettivo 'nazionale' (filologia italiana) – uno degli aggettivi del mio titolo – con l'aggettivo 'romanzo' (filologia romanza), entro questo preciso segno. E se mi pare che a ciò non si possa non acconsentire ancora oggi, non v'è dubbio che questo non siamo forse riusciti a mostrarlo davvero, a difenderlo, almeno negli ordinamenti accademici e nel concerto delle discipline. Non si tratta a parer mio di riconoscere che, come per la geografia descrittiva, si sia esaurita la necessità gnoseologica o uno spazio di oggetti esperibili: in una impostata ricerca sul romanzo che, purtroppo non ha ricevuto finanziamenti ministeriali senza debite giustificazioni e che dunque per ora non si farà – e il problema è ovviamente anche qui politico, dell'etica e della competenza di chi decide ciò che si finanzia (ormai la ricerca è pressoché tutta 'a progetto', e ciò a parer mio è grave e anche pericoloso, essendosi ridotta a lumicino la ricerca di base ossia la vera ricerca, quella che ha permesso, di fatto, le vere scoperte di cose nuove) ebbene abbiamo contato che un gran numero di romanzi medievali sono semplicemente inediti o editi male,

[11] C. Segre, *Pio Rajna: le fonti e l'arte del 'Furioso'* in *Pio Rajna e le letterature neolatine*: atti del convegno internazionale di studi (Sondrio, 24-25 settembre 1983), Firenze, Le Lettere, 1993, a p. 167.

che molte *recensiones* non sono complete o affidabili (ma se mal comune non è mezzo gaudio, si ricordi che non si dà neppure la *recensio* completa della *Farsalia* di Lucano ossia del poema che nella letteratura latina è secondo solo alla *Eneide*) etcetera, etcetera. E a mio modesto parere non si tratta neppure dell'assenza di temi cosiddetti caldi in cui i filologi potrebbero prendere pubblicamente la parola e mostrare la loro efficacia e il loro sapere distintivo; o meglio non sono certa che si tratti esattamente di questo; del resto qualcuno di noi ha ben preso la parola in atti significativi per la vita della Repubblica italiana: senza ricorrere al paragone dell'importante, ma solito *affaire* Dreyfus, qualcuno forse ricorderà come in un processo importante un nostro valente collega ha determinato le sorti di un condannato attraverso una soluzione e con un metodo analogo se non medesimo a quello che fu di Paul Meyer.[12] È solo che di quel processo hanno letto in pochi, ancora meno persone se ne sono interessate e persino il peso di quel fatto non è più comparabile. Si tratta dunque piuttosto di ricostruire appartenenze, di prendere quando necessario posizioni etiche e limpide, di mostrare connessioni e significati, di contribuire anche ad essere, forse, 'costruttori di identità'. Ma tenendo ben presente che è mutato il modo di prendere la parola, di esprimere cioè una autorevolezza fondata su una competenza che serva appunto alla vita, al mondo e anche al nostro mondo, allo studio e insegnamento della letteratura. E allora? Sulla scia di quel celeberrimo titolo di Montale e della sua lettura al premio *Nobel* del 1975 potremmo timidamente avanzare un calco: è ancora possibile la filologia? Domanda con una risposta, parrebbe, scontata (non solo, e su ciò penso che il consenso sia ancora possibile, per il mantenimento di uno sguardo specifico sulla letteratura, non solo perché il mondo mutato è tuttavia quantomai bisognoso di educare al senso critico o acquisire metodi per discutere fake news o truffaldine utilizzazioni di IA) e alcune implicazioni meno usurate su cui ancora riflettere.

[12] Processo per l'omicidio di Massimo D'Antona (23.5.2005), Interventi di P. Canettieri: <https://www.radioradicale.it/soggetti/142005/paolo-canettieri>.

Per non cadere inuna "ἐποχή" inutile e solo sconfortante vorrei ora sottolineare qualche passaggio significativo in coloro che ci hanno appena preceduto. Se si scorrono le bibliografie di quei quattro protagonisti a cui ho accennato prima (mi sono formata con due di loro e dunque, retoricamente, il tacere sarebbe bello, ma non posso non considerarli in questo discorso, e anzi, lo farò proprio per il loro largo magistero), se si scorrono le loro bio-bibliografie vi si riconosce sempre un segno politico generativo, un posizionamento esplicito e consapevole nel tempo storico. Mi colpiva ad esempio e lo sottolineavo in un lavoro su Boccaccio di qualche anno fa che l'edizione critica di Aurelio Roncaglia del *Teseida* si chiuda con un accenno chiaro e riesce pertanto particolarmente inscritta nel suo tempo (un po' come le poesie di Ungaretti, i cui autografi recano, com'è noto, sempre una precisazione topica e cronica):

> non è possibile ancora pronunziare su così delicata questione – quella del rapporto fra ms. autografo e tradizione – una parola definitiva, in quanto lo stato di guerra non permette le necessarie esplorazioni sui mss. (…) Montefiorino, estate 1940 / Roma, gennaio 1941.[13]

È necessario però, per comprendere meglio, fare un passo indietro. Dalla più autorevole cattedra di filologia romanza negli anni '40 ossia dalla Sapienza di Roma:

> quando Giulio Bertoni, condirettore del Giornale storico, dettò nel 1941 il necrologio di Barbi, dopo aver ricordato i meriti dell'illustre studioso scomparso non si peritò di aggiungere che quella definizione di 'nuova filologia' pareva a lui, tutto sommato, un poco esagerata (Bertoni, p. 140). Se Barbi avesse fatto maggior conto dei progressi avvenuti in quegli anni nell'ambito limitrofo della filologia romanza, proseguiva Bertoni, quella sua filologia non gli sarebbe forse parsa tanto 'nuova'; e accennava alle recenti

[13] *Teseida. Delle Nozze d'Emilia* a cura di Au. Roncaglia, Bari, Laterza, 1941, pp. 469 e 498.

> edizioni della *Chanson de Roland* (cioè alle edizioni della *Chanson* che egli stesso aveva procurato nel 1935 e poi nel 1936), dei *Cantari di Piramo e Tisbe*, di poeti provenzali, e anche – in quanto opera di un romanista deliberatamente e ingiustamente ignorato da Barbi *dell'Orlando furioso* di Debenedetti: tutti esempi di una filologia sviluppatasi indipendentemente da quella barbiana, ma non per questo meno avanzata nell'impostazione come anche nella soluzione dei problemi (Bertoni, p. 141). Che anche Contini la pensasse così, o che quantomeno s'inquietasse all'idea di un paragone in cui la novità della filologia di Barbi potesse venire intesa come un automatico declassamento di altre e altrettanto rispettabili posizioni, sappiamo indirettamente da una nota di Lanfranco Caretti, allievo di De Robertis cresciuto alla scuola di Pasquali e di Barbi.[14]

In quell'anno Roncaglia andava a perfezionarsi a Roma con Schiaffini e Bertoni, ma era già uscita, in piena guerra, la sua edizione del *Teseida* per gli *Scrittori d'Italia*. L'entrata in guerra dell'Italia nel giugno del 1940 al fianco della Germania nazista non è indolore, nella premessa, come si è visto, è detto che la collazione dei manoscritti non è completa e non si può compiere per la guerra. Colpisce un altro particolare: com'era costume l'introduzione è cronicamente ma anche topicamente firmata e quel Montefiorino – sulla montagna modenese – che allude alla villeggiatura non potrà non comprendere anche l'allusione, per i contemporanei e per noi, a un episodio celebre della Resistenza ossia a quella che nel '44 fu la repubblica partigiana di Montefiorino. Chiesi ad Anna Ferrari, che mi piace ricordare qui per iscritto, di ritrovare memorie per quel particolare tanto esibito; chiese alla Nella, sorella di Roncaglia, ma lei non aveva ricordi particolari in proposito: forse quella era solo una sosta di riposo estivo per il filologo o era *ante litteram* già un piccolo luogo di libertà. Mi ha colpito infine anche l'ultima frase

[14] C. Caruso, *L'edizione Branca dell'Amorosa visione (1944) e la nuova filologia*, in *Caro Vitto. Essays in Memory of Vittore Branca*. Edited by Jill Kraye & Laura Lepschy in collaboration with Nicola Jones, in «The Italianist», 27, 2 (2007), pp.28-48, a p. 40.

con cui Roncaglia sigillava la sua *Nota al testo*: «quello era il mondo *vero* di Giovanni Boccaccio».[15] In quel caso, com'egli scrive, è il mondo cortese ormai sfuggente, con il *vero* messo in rilievo dal corsivo. E certamente era ancora di là da venire, ma questo richiamo al vero ha quasi il tono di una prefigurazione. Come non ricordare infatti che un altro filologo romanzo, Erich Auerbach, che in quei tristi anni era stato costretto anche lui ad allontanarsi, lui che Bertoni aveva conosciuto e apprezzato in Germania: in quell'esilio turco avrebbe concepito e scritto *Mimesis*, il libro cioè che proprio Roncaglia avrebbe poi fatto tradurre per gli italiani e, nel 1956, introdotto qui da noi, con sottigliezza, promuovendo quel realismo da sottotitolo a titolo, a puro emblema (nella prima edizione dell'opera, dieci anni prima, com'è noto, il titolo era stato *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Eine Geschichte des abendländischen Realismus, als Ausdruck der Wandlungen der Selbstanschauung der Menschen)*.[16] La filologia da scienza del certo e del vero si avviava, così, ad essere scienza del dubbio e della critica, ma sempre della realtà (questo lo ha sottolineato efficacemente, non a caso, proprio Roberto Antonelli).[17]

Un ulteriore elemento di riflessione lo traggo dall'esperienza importante, scientifica ed umana, di Cesare Segre. Ci si potrebbe far guidare dal volume de *I Meridiani* Mondadori intitolato *Opera critica,* che uscì l'anno stesso della morte, ma che Segre ebbe modo di curare meticolosamente, nell'impianto, nell'organizzazione e selezione dei saggi e che compì sino alla cura editoriale pressoché completa. Tale volume portando nella premessa, che si intitola *Le ragioni di una scelta*, la sua

[15] *Teseida* cit., p. 498.
[16] Significativamente, dall'*Introduzione*: «non si tratta solo di realismo linguistico, ma di relazione esistenziale tra gli autori e la realtà del loro tempo: sicché il variare degli stili rappresenta, in certo senso, il variare della nozione stessa di realtà (si ponga mente anche alla sfumatura, certo intenzionale, del sottotitolo: *Dargestellte Wirklichkeit* e non *Die Darstellung der Wirklichkeit*: la realtà rappresentata piuttosto che la rappresentazione della realtà)», p. 32.
[17] R. Antonelli, *La filologia come scienza del dubbio*, in «Ricerche slavistiche», 14, LX (2016), pp. 11-17.

firma in data 'ottobre 2013' può a ben diritto essere considerato oltre che una sintesi della sua prospettiva, significativa e ordinata, anche un bilancio della sua opera e dunque un po' anche un memoriale. Se si guardasse però solo a tale volume come sintesi del suo metodo si sbaglierebbe di prospettiva. Ad esso va affiancato l'altro importante volume: *Ecdotica e comparatistica romanza*, sorvegliato sempre da Segre e messo assieme per i suoi settant'anni – sottolineo anzitutto la scelta precisa dei sostantivi che sono compresi nel titolo e che riassumono, in qualche modo, il senso stesso della disciplina professata: la cura dei testi, l'ecdotica' col tecnicismo di dom Quentin usato come sinonimo (prima di Maas e di Pasquali) più che di critica verbale (*critique verbale* come Louis Havet), di vera critica testuale *Textkritik* e il sostantivo 'comparatistica', «termine e figura che intrinsecamente vìola i confini: fra le tradizioni nazionali, fra la letteratura e le altre arti, fra la critica letteraria e gli altri saperi»,[18] propria dunque del laboratorio delle lingue e letterature romanze, comprese e interpretate in un orizzonte più ampio di quello degli aggettivi singolari, delle discipline cioè che individuavano altrettante filologie quante le nazioni. Accanto a questi due volumi ne debbo necessariamente segnalare un terzo che ritengo, forse più di ogni altro, istruttivo. Si tratta del volume: *Per curiosità* apparso per Einaudi nel 1999 che, come indica il sottotitolo, costituisce una specie di autobiografia: col particolare dell'upupa del *Museo del Prado* di Hieronymus Bosch, la nottola di Minerva che inizia il suo volo al crepuscolo, quando il sole è già tramontato e come in Hegel, forse, con questa metafora si vorrebbe anche dire che la filosofia (o una visione di sé, un'autobiografia) sorge quando una civiltà, una vita, ha ormai compiuto il suo processo di formazione e si avvia al suo declino. Il prendere atto della realtà, qualunque essa sia, perché la filosofia non ha più il compito di trasformare la società, o trasformarsi, ma anzitutto di spiegarla, di comprenderla. Lessi quel libricino, per curiosità, tutto d'un fiato, in una notte e sul fare dell'alba scrissi a Segre, che già

[18] M. Fusillo, v. *Comparatistica*, in *Enciclopedia italiana. VII Appendice* (2006) (online).

conoscevo per ragioni scientifiche, un biglietto per dirgli quanto era necessario per noi, allora giovani filologi, imparare davvero il mestiere anche da quelle parole private. Fu l'inizio di una corrispondenza, che durò. La riflessione sul metodo, il proprio ruolo di intellettuale non procedeva in Segre mai disgiunta da una auscultazione (con termine continiano) del tempo storico, spesso razionalmente severa o via via più cupa, ma sempre attentissima. Con una notazione troppo generosa ('compagni di lavoro'), che mi onorò e mi rallegrò, scriveva: «viviamo in tempi bui che minacciano di diventarlo ancora di più, e bisogna godere delle affinità con gli amici». I tempi bui lui li aveva vissuti e non li aveva mai dimenticati. Era nato nel 1928 e, dopo il trasferimento a Torino,[19] a soli dieci anni provò sulla sua pelle l'esclusione: pur avendo superato a luglio l'esame di ammissione al ginnasio, viene respinto al Liceo Vittorio Alfieri:[20] è il 1938. Nel 1941 la famiglia sfolla ad Acqui Terme Monferrato e poi a Giaveno, incontra lo zio Santorre sfollato anche lui, muore la sua amica Elena nella strage degli ebrei sul lago Maggiore. Dopo l'8 settembre è nascosto dai salesiani e studia, da solo. Lì diventa filologo. Il dibattito col Prefetto: Segre sente che è come un

[19] Il 4 aprile del 1928 Cesare Segre nasce a Verzuolo (Cuneo) da Franchino, saluzzese, e da Vittorina Cases, milanese. Dal 1931 al 1933 la famiglia si trasferisce a Milano, dove il padre è mandato dall'azienda in cui lavora, che non risente della crisi del '29. Sua nonna materna è Lina Levi: «la contrapposizione tra nonno Cesare e nonna Lina era anche quella fra due stili familiari. Quello saluzzese-torinese era abbastanza condizionato dalla cultura ebraica e relativa lingua), almeno come tradizione: il nonno e papà erano di spirito laico, anche se fedeli ai riti, che conoscevano bene, e frequentatori del Tempio. Le consuetudini familiari erano severe. La nonna Lina invece non mostrava grandi legami con nessuna tradizione; sicché la sua famiglia risultava pressoché assimilata, anche se ebrea», C. Segre, *Per curiosità. Una specie di autobiografia*, Torino, Einaudi, 1999, p. 17. E cfr. R. Tagliani, v. *Cesare Segre*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma Istituto dell'Enciclopedia italiana, 91 (2018), pp. 775-778.

[20] Il 3 settembre 1938 la *Gazzetta del Popolo* annuncia le prime misure razziste adottate contro gli ebrei dal Gran Consiglio del fascismo destinate poi a inasprirsi. Segre pur avendo superato a luglio l'esame di ammissione al ginnasio, viene respinto al Regio Liceo Vittorio Alfieri di Torino e si iscrive dunque di nuovo alla scuola ebraica (alcuni dei familiari sono costretti a trasferirsi in Argentina). Il 10 giugno del 1940 dal balcone di piazza Venezia Mussolini annuncia l'entrata in guerra dell'Italia: «Ebrei tedeschi erano riparati da poco a Torino, e avevano descritto l'inferno attraversato. La politica cessò di presentarsi come una serie di eventi lontani, e ci toccò direttamente, anche se come oggetti e vittime», Segre, *Per curiosità* cit., p. 230).

tentativo per farlo convertire, ricorda le conversioni forzate dei sefarditi in Spagna nel 1492: «leggevo disperatamente rilevando le discrepanze (…) il prefetto ascoltava e controbatteva. Una buona palestra filologica (…) soprattutto ho imparato che la filologia è una, anche se può avere diversissimi attributi. Io sono un filologo romanzo venuto fuori da un minuscolo filologo biblico principiante».[21] Poi i bombardamenti: «c'era, soprattutto e in ogni momento, la paura. Un delatore può annidarsi ovunque, e i rastrellamenti erano molti (…). Ho vissuto come qualunque animale, la fuga davanti al cacciatore».[22] Una radice forte questa, poi la passione, Debenedetti, Torino, la casa editrice Einaudi. Lo afferma Segre stesso nella bella intervista rilasciata a Roberto Antonelli ove in conclusione afferma:

> ricordo che mio zio Debenedetti fu uno dei primi tre azionisti della casa editrice Einaudi, per cui io, per diritto ereditario, mi considero un fondatore dell'impresa, anche se quando l'Einaudi nacque avevo pochi anni. Il mio amore per questa Casa editrice è per me un punto di riferimento assoluto; qualunque cosa succeda, e ne sono successe, mi sarebbe difficile abbandonarla. Detto questo veniamo a cose più precise, il collegamento con la filologia e con la tradizione. Dirò che per quanto riguarda l'insegnamento della filologia romanza io sono sempre stato molto tradizionalista. Proprio mentre nascevano nuove idee in altri campi e tutti cercavano di essere à la page, io ho pensato che la tradizione della filologia romanza dovesse essere conservata nei

[21] «Rimasi chiuso alla *Madonna dei Laghi* un anno e mezzo. Ma bisogna tener conto che quando mi ci rifugiai, pensavo, pensavamo, che la liberazione fosse vicina. Gli Alleati si trovavano, come ho detto, sul fronte di Montecassino, e si contava su una veloce avanzata. Ci vollero molto tempo e molto scoraggiamento per rendersi conto che solo dopo una lunga lotta avrebbero sfondato le difese tedesche; salvo poi fermarsi di nuovo sulla "linea gotica" (…) così di giorno leggevo disperatamente i Vangeli, rilevando le discrepanze tra l'uno e l'altro (…) il prefetto paziente ascoltava e controbatteva. Non sapevo che il dibattito tra cristiano ed ebreo è un tipo di disputa filosofica molto diffuso nel medioevo (…) il lavoro sui Vangeli è stato per me una buona palestra filologica (…) soprattutto ho imparato che la filologia è una, anche se può avere diversissimi attributi. Io sono un filologo romanzo venuto fuori da un minuscolo filologo biblico principiante, Segre, *Per curiosità* cit., p. 43 e pp. 57-9.

[22] Ivi, p. 62.

> suoi elementi basilari, così come mi era stata consegnata da Santorre Debenedetti e Gianfranco Contini. Perciò per me l'attività della filologia romanza è inseparabile dalla grammatica storica e dalla critica testuale. Tutto il resto può essere utile, può permettere ampliamenti, approfondimenti, ma se si rinuncia a questi due pilastri penso che non si sia più filologi romanzi. Dirò anche che, collegandomi con la vecchia tradizione tedesca, che poi il nazismo ha praticamente distrutto (si sa che i filologi tedeschi erano in buona parte ebrei), penso che la filologia romanza debba riguardare veramente le lingue e le letterature romanze, e perciò sono contrario a una tendenza (che pure fu condivisa persino da Contini) a ridurre la filologia romanza a filologia della lingua e letteratura nazionale, ovvero del francese in Francia, dell'italiano in Italia e così via. Penso che la filologia romanza debba essere una materia di convergenza: convergenza di tutte queste lingue e letterature che hanno chiaramente una storia comune. Questo mio pensiero si è riflesso anche nell'insegnamento (…). Questo mi pare un principio fondamentale, che era stato seguito del resto anche da Contini e da Debenedetti, nonostante, in sostanza, fossero degli italianisti. Devo dire però che questa tradizione in Italia è stata rappresentata soprattutto dalla scuola romana, da Monteverdi e da Roncaglia, e perciò in questo mi sento più vicino a loro che non a Contini.[23]

Ecco, mi pare importante. Ed è qui che trovo il filo che lega questa riflessione proprio a Roberto Antonelli, ai suoi lavori sulle origini e sulla filologia romanza come filologia europea, filologia per l'Europa. Linea che riconosco ancora efficiente: come forse è noto solo all'Università di Bologna e da 20 anni si tiene un corso universitario sulla *Storia dell'idea di Europa*, non un corso sulle istituzioni europee né una storia d'Europa. Un seminario sull'idea di Europa che attira l'interesse di moltissimi studenti. E che non si riesce ad istituzionalizzare come corso. Eppure, ad esempio, il significato profondo di quella educazione sentimentale

[23] *Prospettive di filologia e critica. Incontro con Cesare Segre.* Dialogo condotto da Roberto Antonelli (Zurigo, 10 ottobre 2008), in «La Rassegna europea della letteratura italiana», 39 (2012), pp. 9-25, a p. 9.

che ancora fa scrivere ai colleghi: 'per cortesia', la possiedono davvero solo i filologi romanzi, che ne conoscono comparativamente, nelle lingue e nelle antiche forme letterarie, il senso e la radice. Con (nelle migliori realizzazioni) il «grande dovere civile rispetto a tutto ciò che oggi nega la realtà», come è stato scritto.[24] Debbo concludere: e trovo una via di fuga e una risoluzione ancora nella praxis, nelle parole per gli studenti che un professore di Filologia romanza, Alberto Vàrvaro, ha scritto in uno di quei libricini d'avvio intitolati 'prima lezione di':

> spesso, soprattutto fuori d'Italia, la filologia e i filologi non godono di molta considerazione. Siamo accusati di occuparci di argomenti ammuffiti e di problemi che non interessano a nessuno, perché hanno scarsa o nessuna rilevanza per la cultura di oggi e nessun peso per la vita moderna (…) In questi termini, però, il problema è posto male. Ciò che è in gioco nel nostro caso non sono le singole nozioni (…) In primo luogo il filologo insegna (dovrebbe insegnare) ad avere la massima cura per la trasmissione dei testi (…) in secondo luogo insegna (dovrebbe insegnare) quanto sia delicato e complesso interpretarli correttamente. Questo vale per Omero e Virgilio come per Arbasino ed Eco, ma anche per le dichiarazioni di un ministro o per le memorie di una stella del cinema. (…) Negli anni del mio insegnamento, io non ho mai considerato importante che gli studenti apprendessero chi era e cosa aveva scritto Juan Ruiz, arciprete di Hita (…) né mi è parso essenziale che essi ricordassero in futuro cosa fosse la lenizione (…). Sapere queste cose può essere opportuno e apprezzabile, ma molto più importante è che ci si renda conto che un testo, qualsiasi testo, chiude in sé un problema interpretativo e che, prima ancora, esso va stabilito nella sua forma corretta. La coscienza di questi due problemi è essenziale per un buon funzionamento della società umana, che è fondata appunto sulla trasmissione di testi, ed è questo, a mio parere, che giustifica l'esistenza stessa della filologia e la sua rilevanza culturale e sociale.[25]

[24] P. Maninchedda, *Perché lo Stato dovrebbe ancora pagare gli stipendi ai professori di filologia?* in «Belfagor», 66,2 (2011), pp. 222-230, a p. 227.
[25] A. Vàrvaro, *Prima lezione di filologia*, Bari, Laterza, 2012, a p. 142.

Anzi diciamo pure 'civile', usiamolo questo aggettivo così difficile ormai, per come ad esempio lo praticò magnificamente un altro contiguo maestro, grande paleografo e storico: Armando Petrucci.[26] E aggiungo un'ultima cosa che definì, invece, un illustrissimo collega il quale, pur non essendo filologo romanzo, scrisse come meglio non si potrebbe:

> come si distingue la nostra libera propensione verso l'eredità classica dalla nostra necessaria attenzione all'eredità medievale? (…)
> L'antichità classica la si ricostruisce, si scavano i fori imperiali, si sostiene il Colosseo che periclita, si ripulisce l'Acropoli: ma non li si riempie di nuovo, una volta riscoperti li si contempla. Invece quanto rimane del medioevo lo si rabbercia e si continua a riutilizzarlo come contenitore, per porvi qualcosa che non potrà mai essere radicalmente diverso di quel che già vi stava. Si rabbercia la banca, si rabbercia il comune, si rabberciano Chartres e San Gimignano, ma non per venerarli e contemplarli, bensì per continuare ad abitarli. Si paga, se mai, il biglietto per visitare il tempio greco o la galleria dei busti dei filosofi, ma nel duomo di Milano o nella chiesetta dei Mille si va ancora ad ascoltar la messa, e si elegge il nuovo sindaco nel palazzo comunale del XII secolo […]. Il sogno del medioevo si esercita sempre su ciò che può e deve essere rabberciato, mai su ciò che si può museificare.[27]

Abbiamo davvero bisogno di altro? Si tratterebbe dunque di riconoscerlo ancora e di riaffermarlo, col lavoro serio, con metodi efficienti e suasorie politiche o – ciò che è più complesso, forse – con il coraggio dell'appartenenza che, come nelle canzoni di Gaber[28] va spesso insie-

[26] A. Petrucci, *Scritti civili* a cura di A. Bartoli Langeli, A. Ciaralli e M. Palma, Roma, Viella, 2019. Piace sottolineare che tale aggettivo è stato scelto per il recentissimo C. Segre, *Diario civile* a c. di P. Di Stefano, Milano, il Saggiatore, 2024.
[27] U. Eco, *Dieci modi di sognare il Medioevo*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, BUR, 1985, pp. 78-89, alle pp. 82-83.
[28] «l'appartenenza è assai di più della salvezza personale / È la speranza di ogni uomo che sta male / E non gli basta esser civile / È quel vigore che si sente se fai parte di qualcosa / Che in sé travolge ogni egoismo personale / Con quell'aria più vitale che è

me a quel sostantivo difficile la cui intima qualifica (contrariamente al Cosimo di Calvino) «non è stare sopra un albero / non è neanche il volo di un moscone / la libertà non è uno spazio libero / libertà è partecipazione». Perché l'appartenenza, una più difficile nel nostro tempo storico, ma sempre necessaria: «è assai di più della salvezza personale (…). Sarei certo di cambiare la mia vita / Se potessi cominciare a dire "noi"». Che è poi però quello che fa, da sempre, la letteratura. Ossia quel che fa, ancora, quella 'cosa' che interpreta e custodisce la filologia.

davvero contagiosa (…)/ Sarei certo di cambiare la mia vita / Se potessi cominciare a dire "noi"», da G. Gaber, *La libertà* (1972-1973) e *Canzone dell'appartenenza* (1996).

Filippo Costantini

L'interpretazione della saggezza nei commentari del *Laozi*: una comparazione

Introduzione

Il *Laozi* 老子 è universalmente riconosciuto come il testo fondamentale della tradizione daoista, sia nella sua dimensione filosofica che religiosa. Tuttavia, la sua influenza nella storia intellettuale cinese si estende ben oltre i confini del daoismo, permeando, direttamente o indirettamente, il pensiero di diverse scuole e figure intellettuali: dai legalisti, ai neodaoisti della *Xuanxue* 玄學 (*Apprendimento Misterioso*), fino ai buddisti e ai neoconfuciani. Inoltre, il prestigio del *Laozi* ha travalicato le frontiere della Cina, affermandosi come l'opera cinese più tradotta nelle lingue occidentali.[1]

Tuttavia, nonostante la sua importanza, è anche considerato un testo oscuro, che ha dato vita a una varietà di interpretazioni senza eguali rispetto a qualsiasi altro classico cinese. Questo diversificato insieme interpretativo è il risultato delle difficoltà di traduzione di alcuni frammenti, così come delle incongruenze e omissioni presenti nella maggior parte delle edizioni disponibili, e soprattutto dal fatto che, in realtà, non può essere concepito come un testo fisso, soggetto alle etichette e ai parametri che normalmente applichiamo ad altre opere. Sulle difficoltà interpretative che riguardano questo testo, si sono espressi tra i più autorevoli sinologi. Per offrire alcuni esempi, Homes Welch[2] afferma che il *Laozi* è il classico cinese meno suscettibile ad una traduzione definitiva, poiché non si può essere certi di ciò che signi-

[1] Secondo lo studio di Misha Tadd, attualmente esistono più di 2000 traduzioni del *Laozi* in 94 lingue. Cfr. M. Tadd, *Global Laozegetics: A Study in Globalized Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», 83 (2022), p. 88.
[2] H. Welch, *Taoism: the parting of the way*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 13.

fichi. Seguendo la stessa linea, Isabelle Robinet[3] definisce "schools of readings" quelle "scuole" esegetiche che si sono susseguite nel corso della storia intellettuale cinese e che hanno prodotto più di settecento commentari, secondo lo studio di Chan.[4] Misha Tadd[5] parla invece di "interpretative lineages" che si sono propagate a livello globale come diverse modalità di approccio e interpretazione del testo sia all'interno che al di fuori del contesto cinese.

Tra i commentari al *Laozi* più antichi prodotti nell'epoca dinastica, due sono quelli che spiccano, sia per l'influenza che hanno avuto nella trasmissione di questo testo, sia per l'interpretazione particolare che gli hanno dato: questi sono il commentario di Wang Bi 王弼 (226-249 d.C.) e quello di *Heshanggong* 河上公 (tra il II secolo a.C. e il IV d.C.). Come vedremo in questo saggio, i due testi non solo si affermano come modalità differenti di interpretare il classico, ma rappresenteranno due "scuole di lettura" così importanti da influenzare la comprensione odierna del classico.

L'obiettivo di questo saggio è analizzare e confrontare i due commentari sopracitati, utilizzando come strumento di comparazione uno dei concetti centrali del testo: il sinogramma *sheng* (聖), traducibile come saggio o saggezza. Mentre la maggior parte delle interpretazioni, dei commentari e dei lavori comparativi si concentra normalmente sul concetto di *Dao* como chiave ermeneutica e fulcro esegetico del testo, questo articolo decide di concentrarsi sul sinogramma *sheng*. La scelta si fonda su alcune considerazioni chiave. In primo luogo, la ricezione del testo nel corso della storia dinastica suggerisce che l'opera sia stata probabilmente intesa in senso didattico, rivolta tanto al sovrano (o a chi aspirava a tale ruolo) quanto all'apprendista dei saperi e delle tecniche

[3] I. Robinet, *Later Commentaires: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations*, in L. Kohn e M. LaFargue, *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 29.
[4] A. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, Albany, State University of New York Press, 1991.
[5] Tadd, *Global* cit.

del *Dao*. Di conseguenza, il suo focus principale non può che essere il ruolo dell'essere umano nella società e il suo rapporto con il cosmo e la natura. In secondo luogo, mentre l'interpretazione del concetto di *Dao* è fortemente influenzata dalla scuola di pensiero che sviluppa il commentario, l'individuazione delle caratteristiche dell'essere umano ideale descritto nel testo fornisce indicazioni più specifiche sull'obiettivo del commentario e sul lettore modello a cui esso si rivolge.[6]

Saggio/saggezza come chiave ermeneutica

Il sinogramma *sheng* è uno dei concetti centrali del pensiero cinese. Il carattere appare già in fonti arcaiche come le ossa oracolari della dinastia Shang e i bronzi rituali della dinastia Zhou, ma diventa sempre più rilevante nei testi canonici del periodo pre-Qin. Nei testi antichi, *sheng* emerge sia come verbo, con il significato di ascoltare, sia come sostantivo, riferito a un messaggio o luogo di ascolto. Nei bronzi rituali e nei *Classici* Zhou, il carattere evolve descrivendo una virtù spesso associata a figure di rilievo come re e principi, incaricati di ascoltare e discernere questioni sociopolitiche e religiose. A titolo di esempio, il *Libro delle Odi* (*Shijing*) descrive il saggio come guida morale e intellettuale, un modello che incarna ordine e stabilità ed è strettamente connesso alla sfera divina. Questo ruolo sarà successivamente attribuito tanto a Confucio quanto ripreso nel *Laozi*, dove la saggezza diventa la virtù fondamentale per guidare gli uomini verso l'armonia tra società e cosmo.[7]

Data la sua enorme importanza nei testi precedenti alla dinastia Qin e oltre, il termine è stato oggetto di numerose ricerche riguardanti

[6] Per uno studio più approfondito ed esaustivo sulla funzione e l'utilizzo di chiavi ermeneutiche specifiche per la comprensione e comparazione dei commentari del *Laozi*, si veda F. Costantini, *El Dao de la Sabiduria: análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del Laozi Daodejing*, Puntarenas, Editorial de la sede del Pacifico, 2021.
[7] Cfr. F. Costantini, *El Dao* cit., pp. 173-174.

la sua origine etimologica, il suo sviluppo e i suoi diversi significati.[8] Negli 81 capitoli del *Laozi*, *sheng* appare 33 volte in 26 capitoli, rappresentando così uno dei concetti centrali dell'intera opera. Come in altri testi di origine confuciana (ad esempio il *Lunyu*, i Dialoghi di Confucio), anche nel *Laozi* il saggio sembra rappresentare l'ideale più elevato dell'essere umano. Tuttavia, a differenza del *Lunyu*, dove il saggio è identificato con i re dell'antichità, nel *Laozi* non si fa riferimento a personaggi specifici come esempi di saggezza. Al contrario, il saggio sembra fuggire ogni riconoscimento rifugiandosi nell'ombra, come sottolinea Michael.[9]

L'identificazione del carattere del saggio e del suo ruolo nell'opera è cruciale per comprendere l'obiettivo di ogni commentario del *Laozi*. Questa centralità non dipende solo dall'alta frequenza del sinogramma nel testo tramandato, ma soprattutto dal fatto che il saggio rappresenta l'archetipo ideale che ogni essere umano dovrebbe incarnare in relazione al cosmo. Di conseguenza, l'analisi di questo ideale di saggezza costituisce un tema fondamentale in qualsiasi interpretazione del testo, fungendo da punto di partenza per commenti e diverse letture.

La struttura stessa di molte stanze del *Laozi* conferisce al saggio una posizione di rilievo. Ben 25 capitoli su 81 si articolano in due parti: una prima parte, di carattere cosmologico-metafisico, descrive le caratteristiche fondamentali del cosmo, ponendo il *Dao* come protagonista centrale; una seconda parte introduce invece il ruolo dell'essere umano, idealizzato nella figura del saggio, che incarna le qualità stesse del *Dao*. Questa struttura si ripete frequentemente, talvolta in modo esplicito e diretto, altre volte in maniera più implicita e oscura. Tale suddivisione sottolinea chiaramente come il saggio sia uno dei prota-

[8] Si vedano per esempio la tesi di dottorato di Tang Maoqin, '*Self', the Ultimate and 'Others' in pre-Qin Conceptions of Sagehood,* Tesi di dottorato, Università di Boston, 2018; e lo studio di Ning Chen, *The Etymology of Sheng (Sage) and Its Confucian Conception in Early China*, in «Journal of Chinese Philosophy» 27, (2000), pp. 409-427; tra gli altri.
[9] T. Michael, *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*, Albany, State University of New York Press, 2015.

gonisti principali del testo, poiché rappresenta e realizza i valori e le funzioni promosse dal *Dao*. Per fornire un esempio, possiamo mostrare il capitolo 7:

> Il cielo dura eterno, la terra eterna dura. Che il cielo duri sempre, che la terra permanga, la causa è che non per sé stessi essi vivono, per questo sono eterni e duraturi. Per questo l'uomo saggio pospone sé stesso onde se stesso, avanza esclude se stesso onde se stesso, conserva non è perch'ei non cerca il suo vantaggio e perciò può compiere il suo vantaggio.[10]

Come si può chiaramente evincere da questo esempio, la stanza è divisa concettualmente in due parti: la prima descrive questioni cosmiche, proprie del cielo e della terra in quanto progenitori dell'universo. La seconda introduce il saggio il cui ruolo è quello di emulare in tutto e per tutto l'azione del *Dao* e quindi del cosmo.

La centralità di questo concetto si evidenzia quindi dalla frequenza delle sue citazioni, dalla struttura particolare dei capitoli e soprattutto dal fatto che viene presentato come il personaggio principale, e quasi unico, di riferimento. Mentre in altri testi antichi, la figura del saggio condivide spesso la scena con altri personaggi (l'uomo eccellente o virtuoso), nel *Laozi, sheng* rappresenta l'unico essere umano capace di sostenere e mettere in pratica nel mondo le funzioni cosmiche promosse dal *Dao*. Il saggio è infatti il riflesso nel mondo dei principi del *Dao* e del cosmo.[11]

In modo simile a quanto espresso nel capitolo 7, il saggio replica il *modus operandi* della natura nel capitolo 5, dove, imitando il Cielo e

[10] Le traduzioni del *Laozi* sono prese da Castellani con l'aggiunta della punteggiatura. Cfr. A. Castellani, *Lao-Tzu, La regola celeste,* Firenze, Sansoni, 1927, p. 85. Le traduzioni dei commentari sono generalmente mie, quando non indicato diversamente. Una precedente versione in spagnolo della maggior parte di queste traduzioni è stata pubblicata in F. Costantini, *El Dao* cit.

[11] Per delle analisi sul ruolo cosmico del saggio daoista nei commentari del *Laozi* confronta tra gli altri T. Michael, *In the Shadows* cit.; M. Puett, *Forming Spirits for the Way: the Cosmology of the Xiang'er Commentary to the Lao-zi*, in «Journal of Chinese Religions», 32 (2004), pp. 1-27.

la Terra, rifiuta la benevolenza attuando spontaneamente; o come nei capitoli 77 e 81, dove equilibra le questioni del mondo seguendo la Via del Cielo. Il *Laozi* rappresenta il saggio come il modello per il mondo, il suo "cosmografo" (tianxia shi 天下式), ovvero il punto di riferimento di un ordine cosmico idealizzato. Il suo compito, nel mondo degli esseri umani, è quello di preservare la vita (*Laozi* 27) e beneficiare gli altri (*Laozi* 3), agendo in modo naturale e spontaneo, senza che il popolo se ne accorga (*Laozi* 17).[12]

Da questi esempi emerge con una certa chiarezza che il *Laozi*, almeno nella versione tramandata, sia stato redatto con un'intenzione didattica, rivolta a un lettore aspirante alla saggezza. Per Laozi, percorrere il cammino verso la saggezza significa imitare e incarnare le modalità e le virtù del *Dao*, progenitore e modello del cosmo. Tuttavia, resta aperta la questione di chi fosse questo aspirante e in quale contesto potesse intraprendere tale cammino. La mancanza di parametri fondamentali per ricostruire una possibile redazione originale dell'opera, sia in termini di data che di autore, rende estremamente difficile rispondere in modo esaustivo a questa domanda. Per colmare questa lacuna, possiamo ricorrere ai commentari, che, da un lato, offrono informazioni cruciali per identificare un lettore ideale a cui il testo sembra riferirsi; dall'altro, però, descrivono un lettore ideale non riferito al testo originale (sempre ammesso che un "testo originale" sia esistito), ma al contesto specifico del commentario stesso. Come vedremo, nel commentario di *Heshanggong* il lettore ideale è rappresentato dall'aspirante sovrano, un maestro di coltivazione interiore. Al contrario, nel commentario di Wang Bi il *target-reader* è più vicino al filosofo confuciano, focalizzato sulla ragione e sulla morale, piuttosto che sulle "tecnologie" psicofisiche volte a preservare la vita.[13] Dall'altra parte, come si vuole mostrare indirettamente in questo breve saggio,

[12] Come riferimento bibliografico dei capitoli sopracitati, cfr. A. Castellani, *Lao-Tzu* cit.
[13] Il termine "tecnologia" per indicare le tecniche psicofisiche per la coltivazione dell'individuo si prende in prestito da M. Foucault, *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Torino, Bollati Beringhieri, 1994.

la bellezza e la vitalità di un classico risiede proprio in questa libertà interpretativa che sopravvive nel tempo adattandosi, sempre e comunque, al contesto.

Il commentario Heshanggong

Il commentario di *Heshanggong* è considerato, insieme a quello di Wang Bi, l'interpretazione canonica del *Laozi*; tuttavia, la sua fortuna è mutata più volte nel corso della storia. Fino all'instaurazione del neoconfucianesimo nell'epoca Song, esso era apprezzato come commentario di riferimento; in seguito, il suo successo decadde a causa del crescente interesse per la versione di Wang Bi, soprattutto negli ambienti confuciani. Le ragioni del cambiamento di valutazione verso l'*Heshanggong* risiedono anche nella sua associazione postuma con i movimenti religiosi daoisti istituzionalizzati e nel suo stile relativamente semplice e diretto. Nell'epoca Tang, ad esempio, lo storico Liu Zhiji 劉知幾 (661-721 d.C.) lo qualifica come una «menzogna volgare» e una «favola fanatica»; nell'epoca Qing, Yao Nai 姚鼐 (1731-1815 d.C.) lo definisce come il prodotto di «uomini privi di educazione».[14] In generale, la sinologia occidentale ha preferito basare la propria comprensione del *Laozi* soprattutto sul commentario di Wang Bi, poiché meglio si adatta all'approccio razionale del pensiero filosofico europeo. Di conseguenza, l'*Heshanggong* è stato spesso etichettato come un testo religioso privo di rilevanza filosofica. Tuttavia, come mostra l'interessante lavoro di Alan Chan,[15] e come evidenziano gli studi di Tadd[16] e Michael,[17] interpretare l'*Heshanggong* solo in chiave religiosa risulte-

[14] In R. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany, State University of New York Press, 2003, pp. 42-48.
[15] Cfr. A. Chan, *Two Visions* cit.
[16] M. Tadd, *Varieties of Yin and Yang in the Han: Implicit Mode and Substance Divisions in Heshanggong's Commentary on the Daodejing*, in «Diogenes», 64 (2018), pp. 105-125.
[17] T. Michael, *In the Shadows* cit.

rebbe limitante e superficiale, poiché il testo include una visione del mondo molto più ampia e complessa.[18]

Il commentario di *Heshanggong* si sviluppa su un doppio registro: uno individuale, che enfatizza quelle che possiamo definire le "tecnologie psicofisiche" per la coltivazione della longevità, e uno statale, focalizzato su questioni politiche e tecniche di governo. Questo doppio registro si fonda e si giustifica all'interno di una visione cosmologica sistematica e ben definita, in linea con la tradizione *Huang-Lao*. Come numerosi studiosi hanno osservato, una costante dei testi riconducibili alla *Huang-Lao* è la presenza di due figure paradigmatiche: il saggio e il sovrano. Il saggio rappresenta il maestro, mentre il sovrano è l'allievo delle arti del *Dao*.

Questo modello si riscontra, ad esempio, nelle leggende associate alla figura di Heshang Gong, da cui deriva il titolo del commentario, ed è un tema ricorrente nell'interpretazione del *Laozi* proposta dal testo. Il *Laozi* assume così la forma di un vero e proprio manuale di coltivazione psicofisica, dedicato al sovrano come allievo ideale delle pratiche del *Dao*. Per il sovrano, intraprendere il cammino della saggezza è una questione sia personale che politica, poiché si inserisce nella concezione, già presente nell'epoca Han, di una relazione diretta tra corpo, stato e cosmo. Nel commentario, il saggio e il sovrano svolgono ruoli complementari e centrali: il sovrano è il destinatario ideale del testo, mentre il saggio rappresenta il modello esemplare di coltivazione fisica, mentale, morale e politica.[19]

Il concetto di sheng nell'*Heshanggong*

Il ruolo centrale del saggio (*sheng*) nel *Laozi* è dimostrato dalle oltre cento citazioni dirette che ne descrivono le caratteristiche ontologiche e il ruolo nel mondo. Se interpretiamo il commentario di Heshanggong

[18] Cfr. F. Costantini, *El Dao* cit., p. 56.
[19] Gli estratti dell'*Heshanggong* sono presi dall'edizione di Wang Ka, *Laozi Daodejing* cit.

come un manuale per una governance duplice – del corpo e della politica – il saggio rappresenta il modello ideale che il sovrano deve necessariamente emulare. Campione di coltivazione interiore, il saggio è il responsabile morale del perfetto funzionamento dello Stato. A differenza del sovrano, che occupa una posizione politica come vertice della piramide sociale, il saggio ha principalmente responsabilità morali e, per questa ragione, incarna l'archetipo del maestro.

A differenza della tradizione confuciana, il saggio in questo contesto non viene quasi mai identificato direttamente come sovrano; piuttosto, è un modello da seguire, un leader spirituale e carismatico. In numerosi passaggi del commentario, il saggio insegna (capitoli 2, 34, 53, 57, 64 e 81) o si pone come esempio da emulare (capitoli 22 e 47), anziché assumere un ruolo politico diretto nella guida dell'impero. Ad esempio, nel capitolo 22, *Heshanggong* afferma che «il saggio abbraccia l'unità e diventa il modello (cosmografo) del mondo». Tuttavia, come specifica il commentario, egli è un modello nascosto, che non cerca riconoscimenti esteriori. Nel capitolo 34, si legge infatti: «Il saggio segue come norma il *Dao*, nascondendo la sua virtù e celando il suo nome, e non si considera di aver raggiunto la grandezza». E ancora più chiaramente nel capitolo 7:

> Perciò il saggio si mette in secondo piano, ponendo gli altri prima di sé. E, di conseguenza, viene anteposto. Il mondo intero lo rispetta e lo considera come il primo leader. Si distacca da sé stesso. È parco con sé stesso e generoso con gli altri. E per questo sopravvive. La gente comune lo apprezza come un padre e gli spiriti illuminati lo proteggono come un bambino. Così il suo corpo si preserva. Non ha fini personali. La gente lo ama e gli spiriti illuminati lo proteggono.

Poiché la priorità sono gli altri esseri umani e non lui stesso, il saggio diventa il leader naturale senza bisogno di una carica politica. Come un padre, il saggio è il modello morale che ama i propri figli. In numerosi passaggi del commentario si sottolinea il fatto che il saggio

non cerchi fama e onori politici (capitoli 1, 3, 13, 24, 39, 41, 67, 72 e 77), poiché la sua leadership è di natura morale (capitoli 34, 35 e 45). Per esempio, nel capitolo 81 si afferma:

> Il saggio prende a norma le azioni del Cielo. Realizza le sue trasformazioni e porta a compimento le sue imprese, ma non compete con l'impero per il successo o la fama. Per questo può perfezionare il proprio successo con saggezza.

Il saggio è colui che emula il Cielo e la Terra, e la virtù del *Dao*, senza esporsi direttamente in primo piano. Egli rimane nell'oscurità e non compete per nessuna carriera politica o posizione prestigiosa. La fama, gli onori e le ricchezze, infatti, non solo sono superflui, ma anche dannosi. Per questa ragione rifiuta qualsiasi carica e si concentra solo sull'accumulo e la conservazione della virtù.

L'originalità del commentario di *Heshanggong* risiede nella stretta connessione tra l'individuo e lo Stato, poiché identifica nella mancanza di armonia psicologica e fisica dell'individuo la causa principale dei problemi di governo. Mentre per Confucio il sovrano saggio è il modello di virtù morale che la popolazione deve seguire, nel *Laozi* la virtù e il saggio rimangono nascosti, quasi in un senso mistico. Tuttavia, *Heshanggong*, seguendo la tradizione *Huang-Lao*, propone un punto di equilibrio. Da un lato, il saggio evita la visibilità politica e le azioni evidenti, consapevole che queste influenzano sia lui stesso che gli altri. Dall'altro, insegna al sovrano l'arte del governo, un insegnamento che inizia dalla coltivazione del sé tramite tecnologie psicofisiche ben radicate nella tradizione daoista. La preservazione della vitalità, dell'equilibrio e dell'armonia del corpo e della mente non assume solo un significato individuale, ma acquisisce anche una valenza strategica, sia come responsabilità morale verso la società, sia come base per un'efficace strategia di governo.

Nel commentario, corpo e Stato sono presentati come entità interdipendenti, la cui sopravvivenza e prosperità sono strettamente correlate. Questo non deve essere interpretato come una semplice metafora,

in cui il corpo individuale rappresenta lo Stato, ma piuttosto come una connessione simbiotica reale, nella quale il sovrano riveste un ruolo paradigmatico. Il parallelismo appare in 25 degli 81 capitoli del commentario. Di questi, in 14 capitoli è esplicitamente esemplificato nella formula «governare/ordinare il corpo e lo Stato» (*zhishen zhiguo*治身治國).[20]

Si possono identificare diverse modalità in cui il parallelismo viene esplicitato. Per esempio, nel capitolo 3, la relazione tra corpo individuale e statale viene proposta in maniera diretta: «Perciò, il saggio governa in questo modo. Si dice che il saggio governa lo Stato nel modo in cui ordina il proprio corpo». In altri capitoli, invece, tale relazione è accomunata da tecniche di coltivazione equivalenti, come il capitolo 65 che afferma: «Chi conosce il metodo di ordinare il corpo e lo Stato, raggiunge la stessa Virtù del Cielo».

Il parallelismo viene proposto anche in maniera meno esplicita, indicata per esempio dalla struttura stessa del capitolo. Nel capitolo 10: «Se coloro che regolano il corpo apprezzano la loro energia vitale, allora il corpo sarà integro. Se coloro che governano lo stato apprezzano il popolo, allora lo stato sarà in pace». Come si può facilmente vedere, le due frasi che riguardano la coltivazione del corpo e dello Stato ripetono la stessa struttura discorsiva ponendosi in parallelo.

In molti di questi esempi, il sovrano, aspirante saggio, si pone come protagonista, sottolineando l'idea di un testo destinato a un lettore aristocratico. Questo lettore ha un duplice obiettivo: governare innanzitutto sé stesso per poi dedicarsi alla politica. Nel corso del commentario vengono illustrate diverse tecniche e metodi per raggiungere questo scopo. Tali pratiche spaziano dalle "psicotecnologie meditative" già radicate nella tradizione daoista, come la tecnica chiamata *shouyi* 守一, che significa letteralmente "preservare l'unità";[21] a metodi

[20] Cfr. A. Chan, *Two Visions* cit., p. 133.

[21] Il termine *shouyi* appare probabilmente per la prima volta in testi Huang-Lao come il *Chengfa* di Mawangdui e nello *Zhuangzi* capitolo 11. Nel primo assume significati cosmologici e politici, mentre nel secondo emerge in relazione alla coltivazione dell'energia vitale. Durante l'epoca Han, *shouyi* compare nel commento di Yan Zun al *Laozi*,

di respirazione e manipolazione dell'energia vitale volti a chiarificare la mente del praticante. Per offrire un esempio, si analizzi il capitolo 10:

> Se coloro che regolano il corpo apprezzano la loro energia vitale, allora il corpo sarà integro. Se coloro che governano lo stato apprezzano il popolo, allora lo stato sarà in pace (…) La porta del Cielo si apre e si chiude. La porta del Cielo si riferisce al Palazzo di Porpora della Stella Polare. L'apertura e la chiusura si riferiscono alla fine e all'inizio dei cinque limiti. Nel regolare il corpo, la porta del Cielo si riferisce al passaggio nasale. Aprire si riferisce alla respirazione affannosa; chiudere, alla respirazione corretta.

Una respirazione corretta e naturale riflette un atteggiamento di calma e serenità, che l'individuo raggiunge sviluppando una concentrazione orientata verso il proprio interno. Il sovrano ideale è colui che governa e organizza lo Stato con la stessa lucidità e tranquillità mentale con cui gestisce sé stesso. Secondo il commentario, l'unico modo per conseguire questo equilibrio è intraprendere un processo di coltivazione costante delle energie psichiche, spirituali e fisiche che regolano il corpo. Solo attraverso la padronanza di sé stessi si può poi affrontare e gestire le questioni esterne. In questa prospettiva, il sovrano illuminato apprende inizialmente dal saggio le tecniche di coltivazione personale e le trasforma successivamente in strumenti per il governo politico.[22]

nella forma di "preservare la vera unità" (*shou zhen yi* 守貞一); successivamente, anche nel *Heshanggong*. Come dimostra Livia Kohn nel suo studio dettagliato, nel suo sviluppo successivo, il termine indicherà una vasta gamma di pratiche sia nel daoismo che nel buddhismo. Si veda L. Kohn, *Guarding the One: Concentration Meditation in Taoism*, in L. Kohn e Yoshinobu Sakada, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, Center for Chinese Studies, 1989.

[22] Un'esemplificazione diretta di questo modello si vede per esempio nella leggenda di Henshang Gong, da cui il commentario prende il nome. Per una traduzione all'inglese della leggenda si veda Chan, *The Formation of the Ho-shang Kung Legend* cit., pp. 101-103.

Il commentario di Wang Bi

A differenza del testo precedente, il *Laozi Daodejing zhu* 老子道德經注 di Wang Bi offre parametri storici molto più precisi per quanto riguarda la datazione, l'autore e il contesto culturale in cui è stato concepito. Wang Bi è una figura storica ben definita, pienamente inquadrata nella sua epoca, il periodo Wei, successivo al crollo della dinastia Han. Questo periodo è caratterizzato, da un lato, da un'instabilità politica e culturale, ma anche, dall'altro, dalla nascita di movimenti innovativi che si discostano dall'ortodossia confuciana precedente. Tra questi, il più originale e significativo è senza dubbio il *Xuanxue* 玄學, letteralmente lo "Studio del Mistero". Il *Xuanxue* si sviluppa intorno all'interesse filosofico di una nuova generazione di intellettuali, impegnati nella ricerca di un principio metafisico ultimo e coerente, da individuare nelle parole degli antichi saggi. L'indebolimento dell'ortodossia confuciana ha infatti permesso di superare i contrasti tra le scuole rivali e le tradizioni esegetiche del periodo Han. In questo nuovo contesto, i testi stessi, privi di riferimenti esterni, diventano le uniche fonti autorevoli per il lavoro esegetico.[23]

In questo contesto, il *Laozi* viene liberato da quei legami settari che ne dirigevano le esegesi e diventa un testo universale e trasversale, non un patrimonio esclusivo di una tradizione, né di un insieme di movimenti raggruppati sotto l'etichetta del daoismo. L'approccio del filosofo, e di molti suoi contemporanei, è proprio quello di considerare il testo come il prodotto del personaggio storico Laozi, una figura illuminata la cui intenzione era chiarire il fondamento ultimo della realtà e i meccanismi nascosti che strutturano il cosmo. Attraverso il suo commentario, Wang Bi segue lo stesso obiettivo, come si evince dal suo studio preliminare al testo intitolato *Struttura degli indicatori del Laozi*:

[23] Per uno studio approfondito sul contesto culturale in cui si sistematizza il pensiero filosofico di Wang bi, si veda R. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, Albany, State University of New York Press, 2000.

«Il libro di Laozi, impenetrabile e oscuro, si può riassumere in una frase. Esaltare la radice per calmare e nutrire i rami, questo è tutto».[24]

L'obiettivo del classico, così come di tutte le opere più grandi, è mostrare il fondamento, la radice ultima delle cose. Una volta individuata e coltivata interiormente la coerenza ultima che regge la realtà, i rami, cioè le cose del mondo, saranno ordinate. Il problema è che la radice è oscura e impossibile da definire. Questa è la ragione per cui Laozi gioca con il linguaggio presentando strutture e modelli stilistici particolari. L'intenzione è superare il limite puramente descrittivo della lingua e cercare di illuminare il principio ultimo del testo.

Per quanto riguarda il commentario, Wang Bi adotta una strategia totalmente innovativa: vuole giustificare e interpretare l'opera senza dipendere da riferimenti o concetti esterni. Il *Laozi* fornisce già tutto ciò che dobbiamo sapere, è esaustivo di per sé. In questo modo, Wang Bi vuole ritornare direttamente al testo stesso cercando quella coerenza ultima capace di legare in un unico sistema il pensiero illuminato dell'autore.[25]

Il saggio-filosofo nel Laozi di Wang Bi.

Come osservato nell'*Heshanggong*, anche nel commentario di Wang Bi il ruolo del saggio e la riflessione sulla sua posizione nella società occupano un posto centrale. Questo non deve sorprendere: già a partire dalle fasi finali della dinastia Han, il dibattito sulla saggezza — la sua essenza, le modalità per raggiungerla e le sue possibilità — assume

[24] Per uno studio sull'attribuzione e sul significato del trattato si veda R. Wagner, *Wang Bi: The structure of the Laozi's pointers (Laozi weizhi lilüe*), in «T'oung Pao» 72 (1986), pp. 92-129.

[25] Sulla strategia esegetica impiegata da Wang Bi nel commentario del Laozi, si vedano gli studi di R. Wagner: R. Wagner, *The Craft* cit.; R. Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany, State University of New York Press, 2003; R. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany, State University of New York Press, 2003. L'edizione di Wagner del commentario di Wang Bi viene qui presa come riferimento per la mia traduzione.

una rilevanza cruciale tra gli intellettuali cinesi. La centralità del saggio negli ideali sociali, culturali e politici dell'epoca fa sì che le discussioni sull'ontologia della saggezza non siano semplici speculazioni o dogmi religiosi, ma costituiscano una delle principali tematiche dell'élite intellettuale. Molti ritenevano che la pace e l'armonia dell'impero dipendessero direttamente dalla presenza di un saggio illuminato. Di conseguenza, il legame tra saggezza e leadership politica divenne una questione fondamentale. La decadenza della società cinese, culminata nel crollo della grande dinastia Han, era attribuita in larga parte alla mancanza di visione e alla debolezza morale della classe dirigente, a partire dal sovrano stesso.

Questo contesto diede vita a una vivace serie di dibattiti che spaziavano dalle strategie politiche ed educative alle speculazioni filosofiche sulle caratteristiche ontologiche della saggezza. Tra le questioni affrontate figuravano la possibilità dell'avvento di un grande saggio paragonabile a Confucio o Laozi, le sue eventuali caratteristiche e se queste potessero essere coltivate oppure fossero innate o di natura soprannaturale.

Tra questi dibattiti, la diatriba sulla relazione tra emozioni e saggezza coinvolge direttamente Wang Bi e il suo commentario al *Laozi*.[26] La questione si svolge sostanzialmente su due piani: prima di tutto sul piano ontologico. È il saggio un essere umano come tutti gli altri, ovvero capace di provare emozioni? Il secondo piano è invece etico e politico, ovvero, come si dovrebbe comportare e quali scelte dovrebbe compiere chi percorre il cammino verso la saggezza?

Riguardo al primo punto, come osserva Tang Yongtong,[27] il dibattito del periodo si divide in due posizioni fondamentali e opposte: il

[26] Per delle analisi approfondite sulla relazione emozioni-saggezza nel contesto cinese di epoca han, si vedano gli studi di A. Chan, *Zhong Hui's Laozi Commentary and the Debate on Capacity and Nature in Third-Century China*, in «Early China» 28 (2003), pp. 101-159; e A. Chan, *Do sages have emotions*?, in Qingsong Shen e Kwong-loi Shun, *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*, Washington, D.C, The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, pp. 113-136.

[27] Tang Yongtong, *Wei-Jin xuanxue lungao* 魏晉玄學論稿, Beijing, Sanlian shudian, 2009.

saggio è un essere superiore e quindi privo di emozioni; il saggio è un essere umano come tutti gli altri e quindi prova emozioni. Dato lo spazio limitato di questo scritto, non possiamo presentare le varie posizioni, ma ci limiteremo a mostrare quella di Wang Bi.[28] Per esempio, nella sua biografia redatta da He Shao 何劭, si afferma:

> [Wang Bi] riteneva che fosse la chiarezza intuitiva dello spirito (*shenming* 神明) a rendere il saggio diverso dal normale. Tuttavia, ciò che lo rende simile alla gente comune è il provare anch'egli le cinque emozioni. Dato che il saggio è generosamente dotato di chiarezza intuitiva dello spirito, può incarnare l'armonia dell'energia vitale (*chonghe* 沖和) e la non specificità [del Dao]. (…) Poiché il saggio, come le altre persone, prova le cinque emozioni, non può fare a meno di rispondere agli eventi con tristezza o piacere. Tuttavia, le emozioni del saggio sono tali da permettergli di rispondere agli eventi senza attaccarsi ad essi.[29]

Wang Bi sottolinea che il saggio condivide la stessa sfera emotiva dell'uomo comune e non possiede una natura diversa dagli altri esseri umani. Ciò che lo distingue è la qualità della sua straordinaria intelligenza, che gli permette di vivere le emozioni come risposte agli eventi, senza esserne sopraffatto. Il saggio è tale perché riesce a stabilire una relazione profonda e diretta con il mondo e con il suo fondamento. Per questo sembra rimanere immune agli effetti degli eventi o delle circostanze esteriori e superficiali. Diversamente dagli altri esseri umani, il saggio non si sofferma sui "rami", ma attinge pienamente alle capacità della sua natura intrinseca, senza limitarsi alle funzioni esteriori legate alle contingenze. In questo senso, non solo le emozioni non devono essere eliminate, ma devono essere coltivate, poiché costituiscono il mezzo attraverso il quale entrare in contatto con il *Dao*.

[28] Per un approfondimento di tale questione, si vedano gli studi di A. Chan, *Do sages have emotions*? Cit.; Yu Dunkang, *Xuanxue shi* 魏晉玄學史, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2004; A. Chan, *Two Visions* cit.
[29] In R. Lynn, *Wang Bi and Xuanxue*, in Liu Xiaogan, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, New York, Springer, 2015, p. 843.

Nel *Laozi Daodejing zhu*, Wang Bi descrive un saggio-filosofo capace di gestire con maestria le proprie emozioni e i propri desideri, riconoscendo e accogliendo l'unità ultima e semplice del *Dao* dietro la molteplicità. Nel suo commento al *Laozi* 32 si legge: «Abbraccia la semplicità e agisci senza interferire. Non lasciare che la tua vera [natura] venga corrotta dall'attaccamento alle cose, e non danneggiare [i tuoi] spiriti a causa dei desideri».

I desideri per le cose mondane oscurano l'individuo, allontanandolo dalla natura spontanea del *Dao*, poiché lo vincolano alle sue manifestazioni esteriori. Il saggio, invece, abbraccia la semplicità della "non specificità" (*wu* 無, vacuità). Questo abbracciare la semplicità implica chiarificare la mente, superare gli impulsi dei desideri e armonizzare le emozioni individuali. In questo contesto, "superare" non significa eliminare in senso ontologico o estinguere, ma piuttosto armonizzare e ritornare a uno stato di profonda quiete. Solo così è possibile sviluppare quella "chiarezza intuitiva dello spirito" (*shenming* 神明), che consente di leggere e comprendere i misteri profondi (*xuan* 玄) del *Dao*. Nel commento al capitolo 16, Wang Bi afferma:

> Estendere il vuoto fino al limite e preservare la tranquillità e la sincerità. Ciò che si definisce 'estendere il vuoto' è il fine ultimo delle cose. Preservare la tranquillità è la vera rettitudine delle cose. (…) Tutto emerge dal vuoto, i movimenti emergono dalla tranquillità. Pertanto, anche quando le diecimila cose agiscono tutte contemporaneamente, alla fine ritornano al vuoto e alla tranquillità; questo è il vero fine ultimo delle cose. (…) Ritornare alla radice è [raggiungere] la tranquillità, per questo [il testo] dice 'tranquillità.

La saggezza si fonda sulla coltivazione interiore, ovvero sullo sviluppo della capacità di agire nel mondo senza essere legati o turbati dalle cose emergenti e contingenti; solo in questo modo è possibile tornare alla radice, al fondamento costante e non specifico (wu 無). Nella visione di Wang Bi, ritornare e incarnare la non-specificità equivale a emulare la spontaneità del *Dao* che, libero da ogni particolarità e obiet-

tivo predefinito, agisce naturalmente. In Wang Bi il concetto di *ziran* 自然, la spontaneità, diventa quindi sinonimo di *wuwei* 無為, quella "non azione" che non è un atteggiamento passivo, bensì un'azione impersonale. Come afferma Chan,[30] il *wuwei* di Wang Bi deve essere inteso più come una forma di essere che di agire; questa forma comprende un aspetto negativo, ossia svuotare il "sé", e uno positivo, agire con tranquillità e naturalezza. Questi due aspetti si possono intendere come due fasi del cammino verso la saggezza: la prima consiste nella coltivazione interiore, che mira a liberare il sé personale da desideri e attaccamenti. Ciò non implica eliminarli alla maniera buddhista, bensì fonderli in uno stato di equilibrio armonico costante. La vera saggezza, così come la conoscenza, non è orientata verso un obiettivo personale definito, ma consiste nel seguire la spontaneità della natura senza imporre il proprio io. Il saggio sa quando e come agire senza disturbare o distruggere l'ordine naturale inerente alle cose. Commentando il *Laozi* 3, Wang Bi afferma:

> Per questo il saggio governa svuotando le menti e riempiendo i ventri. La mente contiene la conoscenza, e il ventre il cibo. Svuota ciò che possiede conoscenza e riempi ciò che non la possiede. Indebolisci la volontà e rafforza le ossa. Le ossa non hanno volontà e perciò sono forti. La volontà crea problemi e, quindi, caos. Egli (il saggio) fa sì che la gente rimanga senza conoscenza e senza desideri, preservando la loro vera [natura]. Così chi ha conoscenza non osa agire. Quelli che hanno conoscenza si riferiscono a coloro che sanno come agire. Agire senza intenzione (*wuwei)* fa sì che nulla rimanga disordinato.

Wang Bi considera la volontà e la conoscenza come segnali della presenza di un'individualità marcata, la quale oscura la propria vera natura. Per questo, il saggio è colui che protegge le persone dagli aspetti emotivi e dalle pulsioni egoiste dettate dall'individualità, e in questo modo salvaguarda, al contempo, il mondo stesso.

[30] A. Chan, *Two Visions* cit., pp. 71-77.

La seconda fase verso la saggezza è segnata da un movimento propositivo e positivo del saggio, il quale riconosce i meccanismi nascosti (*li* 理) che governano le mutazioni naturali e sociali, agendo di conseguenza. In questo contesto emerge chiaramente il ruolo del saggio nel commentario e nel sistema filosofico di Wang Bi. La dottrina del saggio, infatti, non può essere compresa appieno senza considerare il ruolo sociale che questa figura deve svolgere.

In accordo con la tradizione confuciana, il saggio delineato da Wang Bi rappresenta la chiave per la restaurazione della pace e dell'armonia nell'impero. Il saggio è, e deve essere, un sovrano: colui che, al vertice, si assume la responsabilità politica e sociale di guidare lo Stato verso l'ordine e la stabilità. Di conseguenza, teorie come quelle sulla spontaneità e sul *wuwei* (non-azione) devono essere interpretate nel contesto di questioni etiche e politiche, anche se hanno origine nell'individuo e nella sua interiorità. Partendo dall'autocoltivazione psicoemotiva e spirituale, Wang Bi sostiene che la saggezza non è un obiettivo irraggiungibile né una prerogativa di un essere divino, ma una possibilità concreta per l'essere umano. Essa è una meta a cui, secondo Wang Bi, dovrebbero aspirare soprattutto intellettuali e governanti. Il saggio, infatti, si distingue per la capacità di depersonalizzare le proprie azioni, incarnando la modalità spontanea del *Dao*. In questo modo, la saggezza assume una dimensione pragmatica che si realizza pienamente nell'arte del buon governo.

Wang Bi interpreta il *Laozi* principalmente come un testo di filosofia politica: un manuale che propone un modello ideale di sovranità, fondato sul riconoscimento e sull'azione in accordo con la struttura che governa il mondo naturale e sociale. Egli individua una gerarchia alla base del cosmo, retta da un principio ultimo e unico (*Dao*), descritto come vuoto. Questo vuoto, lungi dall'essere una negazione, è privo di specificità apparenti, ma proprio per questo capace di contenere ogni possibilità. Commentando il capitolo 25, definisce questa struttura e il ruolo del sovrano in essa:

> Il Dao è grande, il Cielo è grande, la Terra è grande e il re è grande. La natura del Cielo e della Terra è tale che l'essere umano è il più prezioso, e il re è il suo signore. Sebbene egli (il re) non si posizioni come grande [per natura], anche lui lo è, al pari degli altri tre. (…) I quattro Grandi sono Il Dao, il Cielo, la Terra e il re.

Dao, Cielo, Terra e re rappresentano, dunque, le macro-categorie di ciascuno dei quattro regni presenti nel cosmo: quello della non-specificità a cui tutto si riferisce, cioè il *Dao*; quello del cosmo, in cui il Cielo è il riferimento; quello della natura, dove la Terra rappresenta l'elemento più grande; e quello umano, in cui il re è il suo rappresentante. Ognuna di queste "unità" rappresenta e governa il regno corrispondente, nel senso che la molteplicità delle cose all'interno della categoria si riferisce necessariamente al proprio Uno per acquisire senso e direzione. Tuttavia, ciascuno di questi quattro grandi deve a sua volta riferirsi al più grande, il *Dao*, da cui dipende l'ordine a livello globale.

La fragilità del regno umano, un sistema costantemente in pericolo, è data dal fatto che è l'unico che non segue la forma spontanea della natura. Il problema degli esseri umani, in particolare di coloro che occupano posizioni di potere (re e nobili), è che si concentrano e danno valore alla forma piuttosto che al fondamento. Soffermarsi sulla forma esteriore significa inseguire fama e riconoscimento perdendo di vista il fondamento della realtà: il *Dao* (unità non-specifica).

Questa fragilità intrinseca viene più volte sottolineata da Wang Bi nel corso del suo commentario. Per offrire un esempio, nel capitolo 72 del *Laozi*, si descrive il collasso dell'ordine sociale che ne consegue:

> Quando il popolo non sarà più intimorito dall'autorità di chi detiene il potere, allora giungerà la Grande Autorità. (…) Se il sovrano abbandona purezza e tranquillità, agisce secondo i propri desideri, tralascia l'umiltà e rinuncia a porsi in secondo piano per esercitare autorità e potere, l'ordine sarà perturbato e il popolo si ribellerà. Quando la sua autorità non sarà più in grado di controllare il popolo, e il popolo non sopporterà più la sua autorità, l'ordine tra superiori e inferiori crollerà. Allora giungeranno le punizioni del Cielo.

Il sovrano, in quanto grande, ha la responsabilità di governare seguendo e armonizzandosi con il fondamento ultimo delle cose: il *Dao*. Per fare questo, non deve imporre il proprio Io sul mondo e sul suo regno, ma deve agire senza interferire (*wuwei*) con il processo spontaneo e naturale del mondo e dei suoi cambiamenti costanti. Il saggio-sovrano descritto da Wang Bi rimane quindi nascosto, nel senso che le sue azioni politiche non sono visibili, ma ciò non significa che non esistano. Il popolo sa che il sovrano è presente, ma, restando fuori dalla vita pubblica, non offre occasioni di valutazione e confronto. Così come il *Dao* non può essere designato, poiché privo di forma e di nome definiti, allo stesso modo il sovrano evita i riconoscimenti e le politiche interventiste, emulando nella società l'azione del *Dao* nel cosmo. Si legga il capitolo 47:

> Pertanto, il saggio conosce senza andare, nomina senza vedere. Raggiunge il limite (massimo) delle cose. Sebbene non si muova, attraverso la riflessione acquisisce conoscenza. Riconosce l'antenato delle cose, e perciò, anche senza guardare, è in grado di ottenere e nominare il principio del giusto e dell'errato. Realizza senza agire. Chiarisce la natura delle cose semplicemente seguendole. Perciò, anche senza agire, rende possibili i suoi risultati.

Il saggio è colui che supera desideri e sentimenti, completando quel processo di depersonalizzazione essenziale per la pace e la tranquillità della mente. In politica, ciò si traduce nel fatto che il sovrano, grazie a questa qualità, non ha bisogno di mostrare la propria autorità e forza, né di stabilire valori e regole evidenti per il popolo. Wang Bi definisce questo processo «onorare la radice calmando i rami».[31] Nel capitolo 57 si legge:

[31] Radici e rami rappresentano rispettivamente l'origine/fondamento e le molteplicità della realtà. Questa similitudine ricorre spesso nella storia della filosofia cinese. Sul significato di tale espressione in Wang Bi, si veda R. Wagner, *The structure* cit.

> Governare lo Stato seguendo il Dao significa onorare la radice calmando i rami. Governare lo Stato con rettitudine significa stabilire punizioni per affrontare i rami. Se non si stabilisce la radice, i rami sono superficiali e il popolo non avrà nulla a cui aggrapparsi. Perciò diventerà necessario l'uso della forza militare. (…) Perciò il saggio afferma: 'Agisco senza intenzioni, e il popolo si trasforma da sé; resto in quiete, e il popolo diventa retto da sé; non ho progetti intenzionali, e il popolo prospera da sé; non ho desideri, e il popolo raggiunge la semplicità da sé.' Ciò, che chi sta in alto desidera, il popolo lo segue rapidamente. Se ciò che Io desidero è non avere desideri, allora il popolo sarà senza desideri e spontaneamente semplice. Questi quattro principi sono l'essenza di onorare la radice calmando i rami.

Onorare la radice significa assumere la non-specificità come modello interiore e, verso l'esterno, seguire la spontaneità. Questo processo di apprendimento segue uno sviluppo interno-esterno (*neiwai* 內外) comprensivo e comune alla tradizione cinese, che parte dalla coltivazione del proprio corpo e mente, passando alle relazioni familiari a quelle politiche e agli elementi naturali.[32] La coltivazione della saggezza, quindi, non può essere un fatto esclusivamente individuale; al contrario, è una questione sociale e universale. L'obiettivo del saggio è sempre orientato verso la pace e l'armonia globale, mai verso il benessere di pochi. Per questo motivo, è indispensabile che egli occupi il livello più alto della società, perché solo così può influenzare positivamente l'intero impero. Questa è la vera differenza tra il sovrano comune e il sovrano saggio. Mentre il sovrano comune impone il proprio ego attraverso politiche autoritarie evidenti e attive, lavorando sul piano delle forme e dei nomi, il sovrano saggio, al contrario, esercita passivamente tutto il potere derivante dalla sua posizione.[33] Pur avendo il potere di soddisfare pienamente il proprio ego e di esprimere la propria autorità, il sovrano saggio non si mostra al popolo e non

[32] Questo modello interno-esterno si ritrova in vari classici del pensiero cinese, sia nell'ambito confuciano (il *Daxue* 大學), che in quello daoista (*Laozi*).
[33] R. Wagner, *A Chinese Reading* cit., p. 193.

ostenta il suo potere, offrendo l'esempio supremo di superamento del sé. Nel capitolo 60 del *Laozi*:

> Se il *Dao* è in armonia, allora i saggi non nuoceranno al popolo. Se i saggi non nuociono al popolo, allora nessuno saprà che il saggio è un saggio. Non solo non si riconosceranno gli spiriti come spiriti, ma nemmeno i saggi come saggi. Dipendere dal potere e dalle regole per guidare le cose è segno del declino del governo. Ma il fatto che gli spiriti e i saggi non vengano riconosciuti è il compimento del *Dao*.

Wang Bi realizza una sintesi tra la tradizione confuciana, che attribuisce al saggio un ruolo centrale nel governo e una diretta influenza sul mondo, e l'idea presente nel *Laozi*, in cui il saggio non si manifesta come una figura evidente e proattiva nella società. Tuttavia, a differenza del *Laozi* e dei commentari di matrice daoista, in Wang Bi la coltivazione del saggio si concentra prevalentemente sugli aspetti emotivi e morali, senza dare particolare rilievo al corpo e all'energia vitale, come invece avviene nell'*Heshanggong*. Per Wang Bi, il saggio si forma e si coltiva nel contesto del mondo sociale, attraverso le relazioni con la famiglia e la società. Non si distacca mai da queste dimensioni durante il suo processo di apprendimento; al contrario, è proprio grazie al rapporto con il mondo umano che il saggio sviluppa e esercita il proprio ruolo di *Grande Uno*.

Conclusione: il ruolo del saggio nei due commentari

In questo studio si è visto ampiamente come il discorso sulla saggezza rappresenti una delle questioni fondamentali che emerge nel *Laozi* e nei suoi commentari. Nonostante l'opera sia stata spesso interpretata nel corso della sua storia esegetica in chiave metafisica, mistica e spirituale, è tuttavia innegabile la presenza di una forte componente etica e politica. Su questo piano si staglia la figura dell'essere umano nella sua forma idealizzata: il saggio.

In entrambi i commentari sopra analizzati il saggio occupa un ruolo fondamentale nella società in quanto è colui capace di riordinare e recuperare quella coerenza ultima alla base del cosmo, fondamentale per raggiungere la pace e l'armonia dell'impero. Nonostante i due commentari concordino su alcuni aspetti generali, divergono chiaramente nell'interpretazione e nell'enfasi sulle modalità per raggiungere la saggezza e sul ruolo che essa riveste a livello sociale. Parlare di enfasi interpretativa significa inevitabilmente considerare anche il contesto culturale in cui l'opera si sviluppa e il lettore modello a cui essa è destinata.

Nell'*Heshanggong*, il saggio emerge come il massimo punto di riferimento: un campione di coltivazione fisica e mentale che si preoccupa degli esseri, li guida nella preservazione della vita e propone un'idea di governo basata su queste pratiche. Il saggio, nel testo, svolge un ruolo decisivo nel mondo, non tanto come *leader* esplicito, ma piuttosto come maestro di pratiche psicofisiche orientate alla coltivazione del corpo, della mente e della longevità. Tuttavia, tali pratiche non devono essere intese esclusivamente a livello individuale, ma vanno inserite in un contesto più ampio, legato alle questioni politiche. L'*Heshanggong* traccia un parallelismo tra il corpo individuale e lo Stato, rappresentati rispettivamente dal saggio e dal governante. Il messaggio implicito è chiaro: solo se il governante apprende dal saggio l'arte di prendersi cura di sé, sarà in grado di governare con ordine e mantenere la pace nel regno. Il testo si configura quindi come un manuale rivolto ai governanti, che integra tecniche di coltivazione personale con strategie politiche volte a garantire un governo ideale.

Nell'interpretazione di Wang Bi, il filosofo si confronta con i suoi contemporanei sul tema della natura ontologica del saggio. Questo dibattito non può essere considerato una semplice speculazione teorica; al contrario, Wang Bi lo carica di implicazioni pratiche e politiche concrete. La sua visione punta a liberare il saggio da caratteristiche semidivine e inaccessibili, che porterebbero a una prospettiva attendista e passiva. Wang Bi concorda sul fatto che il saggio rappresenti il fattore

principale per raggiungere uno stato di pace e armonia. Di conseguenza, rendere accessibile questo stato di saggezza diventa un obiettivo cruciale.

Il saggio è colui che comprende il modello della realtà, fondato sulla convergenza del molteplice verso l'Unità ultima. In questo senso, egli incarna l'idea dell'unità, che a livello sociale si riflette nella figura del sovrano, il modello di riferimento per il popolo. Tuttavia, questo modello, analogamente al *Dao*, è essenzialmente negativo, non nel senso etico, ma in quello epistemologico: si basa su un fondamento privo di specificità definita. Il saggio non è un campione di coltivazione fisica o specifica, ma lo è sul piano intellettuale. Egli sviluppa la propria capacità intuitiva svuotando il suo ego da sentimenti e desideri disordinati, poiché solo attraverso questa purificazione può accedere alla profondità della non-specificità, il *Dao*.

Paolo Maninchedda

Storia e geografia, linguaggio e potere: dal *De Vulgari Eloquentia* all'autonomia differenziata

Il titolo di questo contributo richiede una spiegazione, perché accostare fatti eminentemente filologici a temi dell'attualità politica o è un atto serio, morale, o è un'inutile provocazione.

L'argomento prescelto nasce dalla banale constatazione che l'Italia è nata prima letterariamente e dopo istituzionalmente.[1] La prima superba riflessione sul valore politico della lingua letteraria è il *De vulgari eloquentia* di Dante, testo ampiamente utilizzato a giustificazione del canone culturale italiano sul quale, per secoli, si sono formati i ceti professionali e dirigenti della nazione.

Ora accade che un provvedimento inserito nel programma di governo, la legge 86 del 26 giugno 2024 sull'autonomia differenziata, preveda per le Regioni l'esercizio di determinati poteri in correlazione al concorso prestato alla produzione della ricchezza dello Stato e all'efficienza dei servizi resi ai cittadini nei propri territori.

Una nazione costruita sulla letteratura e sulla retorica oggi sceglie un terreno di architettura dei propri poteri completamente estraneo alle sue radici, ma, come si vedrà, da queste prodotto.

Per un filologo tali eventi sono l'occasione per un esercizio ermeneutico; la filologia, d'altronde, è ermeneutica e nulla più. Perdere di

[1] Si rinvia a C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1971; AA.VV., *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, Torino, Einaudi, 1982-200, *Storia e Geografia*, 1987-1989, 3.voll.; A. Vàrvaro, *Storia delle letterature medievali o della letteratura medievale? Considerazioni su spazi, tempi e ambiti della storiografia letteraria*, in Id., *Identità linguistiche e letterarie nell'Europa romanza*, Roma, Salerno, pp. 245-255; R. Antonelli, *Introduzioni*, in E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Macerata, Quodlibet, 2022, pp. VII-LII.

vista il bisogno interpretativo significa esporsi all'accusa, mossa da Croce alla filologia priva di filosofia, di perdersi nei suoi dettagli.[2]

Ci torneremo in conclusione.

Preciso, per dovere di trasparenza circa i miei presupposti metodologici, che mi ritrovo nella corrente contrapposta a quella del nichilismo ermeneutico, la quale afferma che in ogni "atto interpretativo sia implicita (…) una pretesa di verità, sottolineando così implicitamente come l'etica ermeneutica sia sostanzialmente un'etica di verità".[3]

Si tratta, in ultima analisi, di essere leali con la natura stessa della cultura che è sommamente introduzione alla realtà; la quale, a sua volta, non è mai esplicita e diviene comprensibile per noi attraverso segni, codici, simboli.

I filologi sono uomini di cultura che non possono e non debbono sottrarsi alle domande di comprensione della realtà. Essi *devono*, non *possono*, implicarsi nell'attualità, non imponendo, forti del potere accademico, i loro interessi specialistici, ma assumendo le domande del tempo presente, legate ai testi e alla letteratura, come loro obbligato lavoro. Non si dovrebbe, protetti dal proprio specialismo, scappare dal presente. Per noi, come per Gramsci, scrivere è un atto etico.[4]

Con questi presupposti, entriamo in argomento. Vorrei provare a dimostrare che un fatto retorico, l'*argumentum ad rem* o *ad hominem* nelle sue varie forme, è stato, nella forma dell'*improperium* e dell'invettiva, decisivo in due non banali strategie politiche: quella antica della costruzione della lingua nazionale e quella recente della auspicata (da alcuni e non certo da chi scrive) ristrutturazione dei poteri nazionali italiani sulla base dello squilibrio Nord-Sud.

[2] B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie III, Bari, Laterza, 1932, pp. 360-363, in particolare p. 363

[3] G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, Lateran University Press, 2016, p. 387.

[4] A. Gramsci, *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di A. Santucci, Palermo, Sellerio, 2015[3], *Lettera a Tania del 27 febbraio 1933*, p. 688: "Conosci il mio modo di pensare: ciò che è scritto, acquista un valore "morale" e pratico che trascende di molto il solo fatto di essere scritto, che pure è una cosa puramente materiale".

Tra gli eventi culturali relativamente recenti di maggiore importanza vi è l'edizione critica del *De vulgari eloquentia* a cura di Enrico Fenzi con la collaborazione di Luciano Formisano.[5] Non si tratta di un mero aggiornamento dell'edizione Mengaldo[6] o di una giustapposizione a quella di Mirko Tavoni per i Meridiani Mondadori.[7] Si tratta, invece, di un lavoro che dialoga con le precedenti edizioni, aggiungendovi un che di cura del dettaglio che per noi è particolarmente utile.

Come ben dice Tavoni, il *De vulgari eloquentia* si presenta come un trattatello linguistico, ma se lo è, lo è sotto il segno della filosofia politica tomistica. Da Tommaso Dante deriva la consapevolezza che, se l'uomo è tale, lo è per il linguaggio, inutile per gli angeli, che parlano per rispecchiamento spirituale, e per le bestie, che comunicano senza linguaggio. La *locutio* è tipica degli umani ed è tipicamente sociale. È ciò che fa dell'uomo un essere politico. Il *De vulgari eloquentia* è, dunque, sì un libretto linguistico, retorico e letterario, ma lo è sotto il segno di una visione politica.[8]

Ciò è decisivo per comprendere il significato della posizione assegnata da Dante alle lingue regionali del sistema Italia, da lui trattate come vernacoli abominevoli.

[5] D. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Enrico Fenzi, con la collaborazione di Luciano Formisano e Francesco Montuori, Nuova edizione commentata delle opere di Dante, Centro Pio Rajna, Roma, Salerno, 2012.
[6] D. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo, Padova. Antenore, 1968.
[7] D. Alighieri, De vulgari eloquentia, a cura di Mirko Tavoni, Milano, Mondadori, 2011.
[8] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Tavoni cit., pp. 1068 e s.: "È infatti nella pagina di apertura della Politica di Aristotele commentata da san Tommaso che Dante ha trovato la nozione di *locutio*, che egli pone come *subiectum* del suo trattato, definita come la facoltà distintiva dell'uomo che fa sì che l'uomo sia animale *politico*. Poiché il linguaggio è stato dato solo all'uomo; poiché il fine del linguaggio è che gli uomini possano comunicare fra loro circa il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, l'utile e il nocivo; e poiché la natura non fa nulla di inutile, ne consegue che l'uomo ha come proprio fine, per natura, la società civile. (….) È questo concetto aristotelico che permette a Dante di mettere in relazione due parti di sé, due parti della propria esperienza, cultura e vita, che erano in realtà scisse: da un lato la propria esperienza lirica amorosa, in tutta la sua varietà di stili, dall'altro la propria esperienza di politico, priore, combattente e siliato".

Gramsci, in un passo poco citato, eppure di straordinaria intelligenza per il periodo in cui venne scritto, si rivela ancora una volta un precursore delle interpretazioni correnti. Egli scrive:

> Pare chiaro che il *De Vulgari Eloquentia* di Dante è da considerare come essenzialmente un atto di politica culturale nazionale (nel senso che nazionale aveva in quel tempo e in Dante), come un aspetto della lotta politica è stata sempre quella che viene chiamata "la quistione della lingua" che da questo punto di vista diventa interessante da studiare.[9]

Ciò che interessa Gramsci è la connessione tra la questione della lingua e il ruolo politico degli intellettuali e dunque, in particolare, il ruolo di questi nel reagire, con la costruzione di una lingua letteraria sovracomunale,

> allo sfacelo e alla disintegrazione delle classi economiche e politiche che si erano venute formando dopo il Mille coi Comuni e rappresenta il tentativo che in parte notevole può dirsi riuscito, di conservare e anzi di rafforzare un ceto intellettuale unitario, la cui esistenza doveva avere non piccolo significato nel Settecento e Ottocento (nel Risorgimento).[10]

La lettura gramsciana è interessata al valore politico della scelta del volgare contro il «mandarinismo latineggiante», ma questa è una forzatura delle intenzioni dantesche.

Il fronte su cui Dante combatte è, infatti, uno solo: il municipalismo, con le sue glorie e vanaglorie, colpevole della frantumazione del mondo comunale, della sua cultura e delle sue ambizioni. Il prestigio universale del latino, infatti, a Dante pareva più tecnico che politico.

[9] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 2007 (prima edizione 1975), vol. 3, Quaderno XXIX, p. 2350.
[10] Ibidem

Una battaglia che si svolge tra il 1304 e il 1306, mentre Dante, come è stato scritto, si fa ghibellino e lo certifica, nel *De vulgari eloquentia*, con l'elogio di Federico II, un atto politico culturale intensissimo, su cui Fenzi ha scritto pagine significative.[11]

Ciò che qui importa è appunto la lotta al municipalismo; non mi occupo invece dell'argomento più trattato dalla critica, e cioè la complessa definizione del volgare illustre, curiale, aulico e cardinale, non foss'altro perché questo è un tema di successo, molto approfondito anche per la sua funzionalità al processo di unità nazionale, supremo obiettivo della rivoluzione italiana del Risorgimento.

Il romanesco, il marchigiano, il milanese, il bergamasco, il friulano e il sardo stanno dentro la *pars destruens* del testo, quella dedicata alla demolizione del localismo linguistico, e insieme a loro il pugliese, i dialetti toscani, veneti e emiliano-romagnoli.

Primo approfondimento retorico: sappiamo che la *dispositio* in un testo è tanto più efficace quanto più nasconde ciò che nel pensiero è stato il punto di partenza, in modo da raccontarlo non come pregiudizio, ma come risultato di un percorso convincente. È così che le conclusioni, che spesso sono il punto di partenza delle argomentazioni, riescono ad apparire credibili perché esposte al termine di un ragionamento forte e logico.

[11] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Fenzi cit., p. XXIII: "(…) La svolta ghibellina di Dante resta per vari aspetti sconcertante nella sua rapidità, ma se si riflette appena un poco ne percepiamo l'urgenza, perché tutto si può immaginare, ma non un Dante che parli o scriva senza la stella polare di una concezione ordinatrice. Perduto il riferimento comunale brunettiano (e per qualche aspetto guittoniano)) che animava soprattutto le canzoni dottrinali, *Le dolci rime* e *Poscia ch'Amor*, le circostanze gli hanno immediatamente imposto il salto, e Dante subito l'ha fatto. Non poteva non farlo, del resto, se riusciva a cogliere con tanta lucidità il nodo che aveva legato i poeti della scuola siciliana al loro imperatore e dunque l'importanza storica del modello da lui impersonato, quando "tutto quello che i migliori degli Italiani producevano nasceva dalla corte di quei grandi re" (I 12 4). L'ampiezza della visione che Dante dispiega nel *De vulgari eloquentia,* insomma, è consustanziale all'esilio che ha fatto del mondo la sua patria attivando in una luce nuova l'intero patrimonio del suo sapere, conferendogli la straordinaria forza giudicante che fa di lui il *cantor rectitudinis* per eccellenza e aprendogli gli orizzonti di una idealità politica che cancellava di colpo le malefiche gabbie del municipalismo comunale con le quali egli ormai identificava il guelfismo".

Dante parte dalla sua volontà di dimostrare teoricamente che la lingua della poesia deve essere sovralocale al pari del latino (in realtà procede dai poeti che gli apparvero capaci di scrivere in una lingua sovralocale, cioè costruisce l'universale sul particolare), sebbene con un orizzonte di utenza più limitato e cioè circoscritto al dominio linguistico della sola lingua del Sì, come si sa.

Nel capitolo 10 del primo libro, egli afferma che la lingua del Sì ha raggiunto eccellenti risultati poetici con Cino da Pistoia e con Dante stesso;[12] poi riprende il discorso nei capitoli 11-15 e, fornendo il primo esempio di una storia della letteratura italiana, che parte dalla curia di Federico II e di Manfredi e, passando per Guinizzelli, giunge agli Stilnovisti, individua il canone letterario nel quale il volgare illustre si è fissato (non serve qui analizzare il fatto che per Dante i siciliani avevano scritto in siculo-toscano, cioè che egli li abbia conosciuti attraverso i codici toscani). Dante, partendo da questo assunto, assesta un primo colpo al municipalismo: cercando in ogni città e in ogni luogo la lingua illustre, egli 'scopre' che non è parlata in alcun luogo, cioè che non è una lingua parlata, ma scritta e letteraria. Commenta Fenzi: "la vera lingua italiana, che pure esiste e che tutti riconoscono come tale pur non parlandola, è una lingua letteraria e in particolare la lingua della lirica di livello più alto".[13] Dante è il teorico dell'italiano come lingua letteraria, meno naturale del parlato, ma meno artificiale del latino.

Sta dentro questo contesto l'uso dell'espediente retorico dell'*argumentum ad rem* per contrastare e delegittimare le lingue municipali.

Dante era ben consapevole dell'uso retorico della *vituperatio* (che nella tradizione mediolatina era esercizio simmetrico e opposto della *laudatio*) a fini comici o satirici. Ne è una prova, pertinente al *De vulgari*

[12] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Fenzi cit., I X 2, p. 70: "Tertia quoque, que latinorum est, se duobus privilegiis actestatur preesse: primo quidem quod qui dulcius subtiliusque poetati vulgariter sunt, hii familiares et domestici sui sunt, puta Cynus Pistoriensis et amicus eius".
[13] Ivi, p. XXXII.

eloquentia, il noto passo nel quale egli ricorda le canzoni toscane composte a dileggio delle parlate della Marca Anconetana e di Spoleto:

> Nec pretereundum est quod in improperium istarum trium gentium cantiones quamplures invente sunt: inter quas unam vidimmus recte atque perfecte ligatam, quam quidam Florentinus nomine Castra posuerat.[14]

Tuttavia, l'uso di questo strumento retorico in un testo politico con ambizioni fondative della retorica volgare rinvia ai testi della polemica politica, piuttosto che ai generi satirici e/o dialogati della poesia volgare, e ciò legittima, in sede critica, un'ermeneutica meno letteraria e più implicata civilmente: si è infatti costretti a penetrare le ragioni irragionevoli della subordinazione della verità alle strategie della persuasione e del consenso e all'assenza di innocenza insita nelle parole false usate come armi.[15]

L'invettiva etico-linguistica di Dante ha una sua geografia che occorre brevemente descrivere.

L'Italia per lui è la penisola che ripercorre da Nord a Sud nel capitolo XI:

[14] Ivi, I XI 4, p.78.

[15] P. D'Achille, *"Chi dice donna dice…" Le parole come strumento d'infamia*, in *Storia delle donne*, 6/7 (2010/11), pp. 13-30. L'argomento è di vastissima portata, basti citare C. Perelman, *Trattato dell'argomentazione: la nuova retorica*, Torino, Einaudi 1989; A. Brinton, *A rhetorical view of the ad hominem*, in *Australasian Journal of Philosophy*, 63 (1986), 1, pp. 51-63; G. Gauthier, *L'argumentation périphérique dans la communication politique: le cas de l'argument 'ad hominem' "*, in *Hermès*, 16 (1995), *Argumentation et rhétorique (II),* pp. 167-186; D. Walton, *The New Dialectic: Conversational Contexts of Argument*, Toronto, University of Toronto Press, 1998; R. Amossy, *L'argument ad hominem dans l'échange polémique*, in *La parole polémique*, Études réunies par G. Declercq, M. Murat et J. Dangel, Paris, Champion, 2003, pp. 409-423; M. Angenot, *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique,* Paris, Mille et une nuits, 2009; R. Amossy, *The functions of polemical discourse in the public sphere*, in *The Responsibilities of Rhetoric*, M. Smith-B. Warnick (eds.), Long Grove, Waveland Press, 2009, pp. 52-61; R. Amossy, *L'argomento "ad hominem": riflessioni sulle funzioni della violenza verbale*, in *Altre Modernità*, 3 (2010), pp. 56-70 <https://doi.org/10.13130/2035-7680/575> (consultato il 1.09.2024).

> Dicimus ergo primo Latium bipartitum esse in dextrum et sinistrum. Si quis autem querat de linea dividente, breviter rispondemus esse iugum Apenini(:::): dextrum quoque latus Tyrenum mare grundatorium habet, levum vero in Adriaticum cadit. Et dextri regiones sunt Apulia, sed non tota, Roma, Ducatus, Tuscia et Ianuensis Marchia; sinistri autem pars Apulie, Marchia Anconitana, Romandiola, Lombardia, Marchia Trivisiana cun Venetis. Forum Iulii vero et Ystria non nisi leve Ytalie esse possunt; nec insule Tyreni maris, videlicet Sicilia et Sardinia, non nisi dextre Ytalie sunt, vel ad dextram Ytaliam sociande.[16]

La carrellata dei dialetti italici, così topograficamente elencati, avviene sotto il segno dell'iperbole motteggiatrice (Tavoni), cioè dell'enfatizzazione di aspetti linguistici e no in chiave ironica e beffarda.

Il primo a cadere sotto gli strali ironici è il romanesco:

> Dicimus igitur Romanorum non vulgare, sed potius tristiloquium, ytalorum vulgarium omnium esse turpissimum; nec nimium cum etiam morum habitumque deformitate pre cunctis videantur fetere.[17]

Non sfugga che l'argomento principe contro il romanesco è il fetore. Secondo Fenzi,[18] il fetore evocato è quello del peccato e, soprattutto, quello della corte pontificia. La lingua si *sporcherebbe* del male della civiltà. Sulla stessa lunghezza d'onda è l'uso di *tristiloquium*, neologismo dantesco costruito sui tanti neologismi in *-loquium* di Quintiliano (*maliloquium* e *pauciloquium*), che però rimane inspiegato, a meno che non si parta dall'esempio di romanesco addotto da Dante a supporto della sua breve invettiva: "Messure, quinto dici" = "Signore, cosa dici".

Qui siamo al caricaturismo linguistico, col trasferimento della metafonesi del plurale al singolare (i romani dicevano *Messore* al sing. e *messuri* al pl.). Ma ciò che più irrita Dante è l'uso dell'allocutivo con-

[16] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Fenzi cit., I XI 5, pp. 73-74.
[17] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Fenzi cit., I XI 2, pp. 76-77.
[18] Ivi, p. 77.

fidenziale 'tu' rispetto al 'voi', odierno 'lei', come conferma Par. XVI, 10-11. E dunque il romanesco, potremmo dire, è bocciato per 'eccesso di confidenza' da un lato e dall'altro per eccesso di prossimità al Papa, cioè al capo della nuova Gomorra.

Dante, impegnato a costruire i presupposti retorici e linguistici di una lingua letteraria, sviluppa, a presunto vantaggio della propria tesi, ragionamenti da taverna, da sostanziale razzismo cantonale.

Ai Romani, seguono i Marchigiani e i Milanesi,[19] dileggiati, questa volta, con un argomento di evidente forza logica: sono stati destinatari di canzoni di dileggio le quali divengono colpa del dileggiato e prova del suo essere da poco.

I Friulani, invece, sono inimitabili e censurabili perché ruttano accentando le parole:

> Post hoc Aquilegienses et ystrianos cribremus, qui "Ces fas-tu?" Crudeliter accentuando eructuant. Cumque hiis montaninas omnes et rusticanas loquelas eicimus, que semper mediastinis civibus accentus enormitate dissonare videntus, ut Casentinenses et Fractenses.[20]

Così si giunge alla celebre frase sui Sardi (che però Dante si affretta a dire "Latii non sunt",[21] cioè che non sono italiani, come traducono tutti i traduttori, ma che sarebbero comunque da associare all'Italia) su cui mi soffermo, perché è la più 'linguistica' delle accuse:

> Sardos etiam, qui non Latii sunt sed Latiis associandi videntur, eiciamus quoniam soli sine proprio vulgari esse videntur, gramaticam tanquam simie homines imitantes nam domus nova et dominus meus locuntur.

[19] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Fenzi cit., I XI 3-5, pp. 78-79.
[20] Ivi, I XI 6, pp. 80-81.
[21] Ivi, I XI 7, p. 82.

I Sardi non ruttano e non fetono, ma non hanno una propria lingua, giacché imitano il latino come scimmie. I Sardi sono poveri di lingua; sono dunque scimmie che imitano una lingua vista da Dante come non naturale. Chi non matura normalmente una lingua, non ha sviluppato una civiltà ed è, dunque, assimilabile alle bestie.

Si è scritto molto su questo dileggio dantesco,[22] che è indicativo del suo vero atteggiamento verso il latino, per cui siamo largamente esentati da glosse troppo lunghe; tutti i commentatori concordano nel ritenere che l'accusa scimmiesca (cui Curtius ha dedicato un memorabile capitoletto della sua *Letteratura europea e Medio Evo latino*[23]) nasca dalla percezione dantesca dell'imitazione linguistica del sardo rispetto al Latino e non del suo conservatorismo, posto che Dante credeva che il Latino fosse una artificiale e antica *locutio secundaria* (cioè non naturale e primaria) e non la lingua madre degli idiomi romanzi.[24]

Come si sa, le leggi, in alcuni regimi, si applicano ai nemici e si interpretano per gli amici, e ciò vale anche per i princìpi linguistici. Per Dante, i poeti non possono neanche concepire una lingua dotata di universalità e di immutabilità "senza il modello di una lingua colta regulata e non corruttibile rappresentato dal latino",[25] ma i Sardi non possono essere troppo fedeli nella lingua al modello indicato ai poeti. E così sia!

Quando Dante va a esemplificare la natura scimmiesca del sardo rispetto al latino, la tradizione manoscritta del *De vulgari eloquentia* si divide in due: i manoscritti G e T riportano: *nam domus nova et dominus meus locuntur*; invece il manoscritto B riporta *domus nova e domus novus*. Da un punto di vista stemmatico le due lezioni si equivalgono perché il solo Manoscritto B si contrappone alla famiglia y composta dai due

[22] Per un riepilogo bibliografico commentato cfr. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Fenzi cit., pp. CVI-CVII; 82-83; M. Lőrinczi, *La casa del signore. La lingua sarda nel De vulgari eloquentia*, <https://people.unica.it/marinellalorinczi/files/2007/06/11-dantesardo2000.pdf> (consultato il 1.09.2024).
[23] Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino* cit., pp. 769-772;
[24] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Fenzi cit., I I 2-3.
[25] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Mengaldo cit, p. XXV; M. Tavoni, *Che cos'erano il volgare e il latino per Dante*, in *Letture classensi*, 41 (2013), pp. 9-27.

manoscritti citati. Per cui, occorre decidere *ope ingenii*, come vuole la critica del testo. Da Raina[26] in poi, gli editori hanno optato, per lo più, per *domus nova* e *dominus meus* che certamente è latino, ma altrettanto certamente non è sardo (che vorrebbe *domu/o nova* e *donnu/o meu* a seconda della variante sarda, settentrionale o meridionale, prescelta), e questo è indicativo della permanenza in ambito moderno della suggestione scimmiesca dantesca.

La questione è oltremodo complessa. A Dante poco importava dell'esattezza dell'esempio, interessava solo l'efficacia del dileggio e la sua possibilità di essere credibile, data la nota estrema conservatività del sardo. Il reale, nell'*argumentum*, non va restituito esattamente, ma preventivamente manipolato.

Se vogliamo pensare che Dante abbia attinto l'esempio da un testo scritto medievale sardo, dobbiamo ritenere che abbia trovato scritto *domu nova* e *donnu meu*; se invece pensiamo che Dante non conoscesse il sardo se non *de auditu*, ogni ipotesi è plausibile fuorché, a mio avviso, quella in perfetto latino. Ma guai a farsi distrarre dalla *varia lectio*: il sardo è solo un pretesto esemplificativo per la crociata contro i municipalismi, non è in alcun modo un vero interesse di studio per Dante; il suo scimmiesco dileggio è un motteggio toscano, da retore piuttosto che da sapiente, volendo restituirgli il favore, da *simia doctoris*. In sostanza, non aggiunge né toglie alcunché alla tesi perché posticcio, aggiunto ad orpello, non usato per capire, ma evocato solo per rafforzare. Noi sappiamo bene che Dante parte dai *doctores eloquentes* per certificare l'inutilità dei municipalismi:

> La sua unità di misura è dunque una lingua poetica toscana che, da un lato, si fonda precisamente su quel siciliano illustre così toscanizzato e tende perciò a promuoverne a stilemi aulici 'nazionali' gli idiomatismi scampati al livellamento, dall'altro si sta già vigorosamente affermando, al di là degli Appennini, come piattaforma di una koinè lirica che comprende il Guinizzelli e

[26] D. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. P. Rajna, Firenze, le Monnier, 1896.

> Onesto, Tomaso e Aldobrandino (se già nell'esperienza linguistica del Guinizzelli la base siciliana, mediata da canzonieri risciacquati in Toscana, si somma a una base guittoniana), i cui testi Dante avrà poi ricevuto, prima dell'esilio, in manoscritti toscani che riducevano ulteriormente i margini di divergenza idiomatica. Il fatto decisivo della prima formazione della lingua poetica italiana è quindi altrettanto decisivo per la prima teorizzazione e ricostruzione storica che di essa si sia tentata.[27]

Possiamo dunque dire che il *De vulgari eloquentia* ha sin dal titolo una struttura retorica che è anche la sua più esatta chiave ermeneutica; da un lato l'*argumentum* e la correlata propaganda antimunicipalista, dall'altra l'alta riflessione sul volgare illustre; la seconda come soluzione della prima proposta come problema, ma la correlazione tra le due posizioni è stabilita a partire non dalla realtà, ma dalla sua deformazione retorica.

Se questo è legittimo letterariamente, e tanto più lo era per un uomo medievale come Dante che seguiva due stelle polari, la ragione e le *auctoritates*, tra le quali ultime non mancavano certo esempi illustri di invettive e di improperi,[28] c'è da porsi il problema di quanto lo sia civilmente, cioè rispetto al vantaggio comune di non consumare, pur di prevalere in uno scontro dialettico, le condizioni della convivenza civile nella diversità e pluralità delle convinzioni. Cicerone giocò, durante il processo, col nome di Verre, evocando il porcino *verro* o il tranchant *everrere* e ciò servì certo a vincere la causa, ma non lasciò all'avversario altra strada che l'esilio. In una società nella quale chi è sconfitto perde tutto, il rischio del conflitto e della violenza diviene endemico, strutturale, definitivo. La violenza delle parole ha la forza e la tragicità della irrimediabilità.[29]

È questo dato strutturale che ci porta alla legge 86/2024 sull'autonomia differenziata. Qui il nesso tra strategia dell'*argumentum* e tesi

[27] Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. Mengaldo cit., p. LXVIII.
[28] *Le scritture dell'ira. Voci e modi dell'invettiva nella letteratura italiana*, a cura di G. Crimi e C. Spila, Roma, RomaTrePress, 2016.
[29] Amossy, *L'argomento "ad hominem": riflessioni sulle funzioni della violenza verbale* cit.,

principale è portato, dalla tecnica legislativa, a una distinzione più radicale, fino a far sì che l'*argumentum* sia una sorta di paratesto collocato in una sede materiale distinta e separata da quella del testo definitivo, quasi a riprodurre l'estrema distanza tra le rappresentazioni esasperate dei volgari e la tesi del volgare illustre nel *De vulgari eloquentia*.

Infatti la legge 86/2024 sull'autonomia differenziata ha una preparazione pluridecennale, costellata di espedienti retorici. Ne cito alcuni. Si inizia con il vecchio "Roma ladrona, la Lega non perdona",[30] già perspicuo del cuore del progetto: la capitale dello Stato sottrae risorse a chi le produce.[31] Ma Bossi, da ministro, tradusse l'acronimo SPQR in perfetto stile dantesco: "Sono Porci Questi Romani".[32] Qui non si tratta di ricchezza, ma si insinua la turpitudine come difetto strutturale che dovrebbe impedire l'accesso al governo delle risorse.

Il fetore dantesco ha un corrispettivo nella frase "Senti che puzza scappano anche i cani, stanno arrivando i napoletani", cantata negli stadi insieme a "Napoletani terremotati, con il sapone non vi siete mai lavati".[33] È stato compilato anche un piccolo repertorio di questa retorica,[34] e, più in generale, una bibliografia ragionata – da aggiornare – sulla comunicazione politica in Italia riflessa negli studi linguistici.[35]

Napoli è definita "una fogna che va bonificata", con il corollario "Forza Etna", usato anche dal ministro Calderoli anni fa,[36] ma coniato sui muri delle campagne elettorali del Veneto negli anni Novanta.

[30] <https://www.youtube.com/watch?v=ujMxXOHJloI> (consultato il 1.09.2024).
[31] I. Diamanti, *Il male del Nord. Lega, localismo, secessione*, Roma, Donzelli, 1996.
[32] <https://www.repubblica.it/politica/2010/09/27/video/bossi_sono_porci_questi_romani-422679971/> (consultato il 1 settembre 2024). Sull'*humus* italico di questa retorica un po' scatologica si veda M. Arcangeli, *Sciacquati la bocca*, Milano, Il Saggiatore, 2018.
[33] <https://www.rainews.it/archivio-rainews/media/Napoli-non-dimentica-affissi-manifesti-anti-Salvini-alla-vigilia-della-visita-del-leader-leghista-c2b5b756-211e-4a69-aa34-b778121df497.html#foto-1> consultato il 1.09.2024.
[34] <https://www.facemagazine.it/25-anni-di-insulti-leghisti-che-il-sud-non-dimentica/> consultato il 1.09.2024.
[35] S. Gensini, *Linguaggio e comunicazione politica negli studi linguistici italiani. Bilancio e temi attuali*, in *Comunicazione politica*, 1 (2009), pp. 83-96.
[36] <https://www.lastampa.it/politica/2006/11/02/news/calderoli-napoli-e-una-fogna-da-bonificare-1.37143047/> consultato il 1.09.2024.

Il fetore è argomento prediletto. Su Radio Padana un vicesegretario provinciale dei Giovani dichiara: "Carta igienica al Sud, che devono ancora capire a cosa serve».[37] Non si pensi che si sia molto distanti dai fetenti, ruttoni e scimmieschi di Dante.

Quale è l'obiettivo? Non è l'insulto fine a sé stesso, come molti hanno frainteso, sottovalutando l'intelligenza della strategia retorica messa in atto. L'obiettivo è lo stesso che viene indicato come contenuto reale e non letterale dell'*argumentum ad hominem*: non solo screditare l'avversario, ma ottenere il consenso di quelli che ad esso si contrappongono. *Laus multorum, improperium unius* diceva Cicerone. Si comprende che uso l'*argumentum ad hominem* nel senso perelmaniano, non solo dunque come figura contenente attacchi a uno o più partecipanti al discorso, ma in quanto destinata ad un particolare uditorio ed alla sua propensione ad esprimere consenso verso l'argomento stesso per contrasto verso ciò che viene offerto come opposto. Si veda, a proposito, lo studio sull'effetto delle calunnie (e quindi sul loro obiettivo) nelle campagne presidenziali Usa del 2004 e del 2008.[38]

Come non vi è alcuna connessione tra gli insulti non linguistici di Dante al mondo municipale e la sua alta riflessione linguistica, stilistica e retorica sul volgare illustre, se non nella cornice larga dello scontro tra particolare e generale, tra locale e universale, così non ve n'è tra gli insulti che hanno preparato il terreno politico per la legge 86/2024 e il contenuto della norma (la quale è una legge di fiscalità con tutti i suoi tecnicismi, le sue ambizioni e le sue furbizie), se non la cornice larga dello scontro tra il Nord e il Sud d'Italia. La costante è l'uso denigratorio comune, svolto in ambiti apparentemente distanti quali quello della lingua e della letteratura e quello delle strutture fiscali e politiche di uno Stato. Ma se tra i fenomeni di lunga durata della civiltà vi è in modo così rilevante l'invettiva, l'*improperium*, l'*argumentum ad hominem*, c'è da chie-

[37] <https://www.youtube.com/watch?v=Kxlq8cHttQo> (consultato il 1.09.2024).
[38] M. Morini - C. Vaccari, *Come un colpo di cannone. Il potere della calunnia in due campagne presidenziali Usai,* in *Comunicazione politica,* 3 (2010), pp. 271-388.

dersi se non si debbano rivedere i fondamentali del sistema culturale nel quale ci troviamo iscritti. Bisogna ricordare un'evidenza non più accettata come tale: il vero confronto tra la filologia e la retorica sta proprio nello scontro dei loro oggetti. La filologia vuole capire, la sua è un'etica della verità (per quanto essa sia attingibile); la retorica vuole invece convincere, la sua etica sta nella forza dei suoi argomenti non nella loro autenticità. Ci sono società 'filologiche' e ve ne sono altre 'retoriche'; l'Italia e la Germania hanno il tarlo del consenso come verità e questo, dal mio personalissimo punto di vista, è un grandissimo problema culturale.

Torno dunque alle suggestioni iniziali. Implichiamoci un attimo nel *verum et factum convertuntur* di Vico, così apprezzato da Croce. È una delle porte della modernità: la conoscenza è solo storica, la filosofia come scienza del vero deve servirsi della filologia come scienza del fatto, dell'accertabile. La vita è solo storia.

Propongo un emendamento alla luce di ciò che si è detto: *verbum et factum convertuntur*. Non esiste un vero umano non verbale (Schleiermacher e Gadamer insegnano) e se non vogliamo abbracciare il nichilismo ermeneutico di Derrida con la radicale separazione tra parole e cose, dobbiamo impegnare la filologia come disciplina, e non come arte, della argomentazione e della comprensione, in modo da insegnare e praticare la distinzione dell'uso linguistico come arte della persuasione da quello come strategia della comprensione del vero. Mi pare che l'equivoco italiano sia tutto nel rifiuto dell'esatta costante e presidiata distinzione tra conoscenza e propaganda/persuasione; la seconda è più comoda della prima, più praticata, fino a rendere, come si è visto, l'*improperium* un *asset* importantissimo della storia nazionale, esattamente come lo sono le *fake* nel nostro tempo. Dante, padre della patria, lo è stato anche nei suoi peggiori costumi; a noi il compito faticoso di inserire nel canone della cultura l'intelligenza delle diverse intenzioni dei *verba* che hanno fatto la storia. La filologia è ermeneutica e solo ermeneutica, ma quando è fedele ai suoi moventi può diventare una bellissima coscienza della storia, una coscienza che fa parte per sé stessa, ostile e giudice di tutte le propagande.

Giuseppe Noto

La Filologia romanza e l'Europa nel magistero di Aurelio Roncaglia

Fuori dalla cerchia degli specialisti di ambito umanistico, ma a volte anche all'interno di tale cerchia, esiste spesso una percezione della Filologia e linguistica romanza come di una disciplina inutilmente difficile, polverosa, stantia, passatista, iperspecialistica, «un sapere complicato per iniziati»: una disciplina dall'«immagine elitaria e insieme marginale, che sembra combinare il vertice dell'eccellenza scientifica con un rischio di inutilità o quanto meno di incomprensibilità».[1]

Tale immagine emerge chiaramente da più parti: si veda, per esempio, la polemica sorta a séguito di un articolo pubblicato sul suo *blog* nell'estate del 2015 dal giornalista Mattia Feltri (*Il conto salato degli studi umanistici*), il quale stigmatizzava come antieconomiche le scelte degli studenti italiani che si iscrivono a corsi di laurea;[2] e che, per chiudere le polemiche innescate dal suo intervento, in un secondo scritto (*Università, studiate quello che vi pare, ma poi sono fatti vostri*, sempre sul suo *blog*) così affermava, sprezzante nei confronti della Filologia romanza e della Storia del teatro:

> cari ragazzi, studiate pure quello che vi piace, tipo filosofia o scienze della comunicazione, ma mettete in conto che a cinque anni dalla laurea avete ottime possibilità di essere disoccupati e con un reddito da operaio non specializzato. E a cinque anni dalla laurea significa avere 28-29 anni, che è già l'età in cui si può cominciare a ragionare di famiglie, figli e tutto il resto. Cosa che

[1] Così icasticamente L. Leonardi, *La filologia romanza in Italia: come rinnovare una tradizione*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 132 (2016), pp. 979-996, a p. 980 e a p. 981.

[2] <https://www.ilfattoquotidiano.it/2015/08/13/il-conto-salato-degli-studi-umanistici/1954676/> (07.05.20) [data ultima consultazione 23/6/2024].

> fanno spesso, per esempio, le dottoresse specializzande, che hanno figli quando entrano in specialità dove hanno anche diritto alla maternità.
> Se poi volete comunque studiare filologia romanza o teatro, se ve lo potete permettere o se vi attrae un'esistenza da intellettuale *bohemien*, fate pure. Affari vostri. L'importante è che siate consapevoli del costo futuro che dovrete pagare.[3]

E andrà ricordato anche, per esempio, che in uno dei massimi capolavori della storia del cinema italiano, *La famiglia* (1987) di Ettore Scola, Stefania Sandrelli impersona una tormentata Beatrice che nella Roma mussoliniana, ormai adulta, sposata e madre di due figli, rinuncia a uscire con la famiglia perché deve studiare («tra due mesi devo dare filologia romanza») e nello sviluppo della scena, al telefono con la sorella che la chiama da Parigi, fa riferimento a un esame che non è riuscita a sostenere, ma che prossimamente sosterrà (la sorella le chiede: «hai dato l'esame?»; e lei risponde: «Quale esame? Ah sì, quello che dovevo dare a ottobre? no, no, lo darò il prossimo ottobre, non l'ho potuto dare a febbraio»). Molto più avanti, peraltro, la stessa Beatrice dirà di non essersi riuscita a laureare, ma senza spiegarne il motivo: sarà proprio fuori luogo pensare che sia a causa dell'esame di Filologia romanza mai superato?

Non a caso, per chiudere questa galleria di esempi sulla particolare percezione sociale della Filologia e linguistica romanza, l'*Introduzione alla filologia romanza* di Lorenzo Renzi (il fortunato manuale su cui hanno studiato generazioni di studenti) iniziava scherzosamente con queste parole:

> «La filologia romanza, una bella materia, una bellissima materia», mi disse una volta, sapendo che la insegnavo, un avvocato veneziano che avevo incontrato per caso. Poi, in tono più basso:

[3] <https://www.ilfattoquotidiano.it/2015/08/14/universita-studiate-quello-che-vi-pare-ma-poi-sono-fatti-vostri/1959668/> (07.05.20) [data ultima consultazione 23/6/2024]

> «Senta, ma che cos'è la filologia romanza?» Non è una materia popolare, e non sono solo gli avvocati che non sanno che cos'è.[4]

* * *

In virtù del proprio statuto epistemologico (sul quale peraltro ha il merito di interrogarsi di continuo) e attraverso i contenuti e i metodi che le sono propri, *oggi* la disciplina può aiutare a cogliere alcuni nodi concettuali fondamentali nella formazione dei cittadini e delle cittadine dell'Europa, in una realtà caratterizzata sempre più dal plurilinguismo e dal multiculturalismo. Così come può aiutare a cogliere in tutta la loro portata i problemi che nascono dal rapporto tra centro e periferia, tra minoranza e maggioranza, tra identità locale e dimensione sovranazionale, tra il concetto di "confine-barriera" e il concetto di "confine-ponte", tra separazione e contatto. Penso, per fare solo qualche esempio, a:

- la specificità dello spazio "latino" (europeo ma anche extraeuropeo) nel mondo medievale, moderno e contemporaneo;

- il legame (a vari livelli: linguistico, storico, culturale) che l'Europa moderna e l'Occidente in generale mantengono con la comune matrice latina (per fare solo qualche esempio: l'influsso del francese e del latino medievali sull'inglese; il ruolo del francese e in parte dell'italiano nella cultura europea a partire dal Seicento; l'importanza che nell'Ottocento il francese assume come elemento di occidentalizzazione del russo, del romeno e di altre lingue dell'Europa orientale; la funzione del rumeno come ponte tra Occidente cattolico-protestante e Oriente ortodosso; l'importanza delle lingue romanze nella creazione del lessico culturale e scientifico occidentale; ecc.);

[4] L. Renzi, *Introduzione alla filologia romanza*, Bologna, il Mulino, 1981[3] (prima ed. 1976), p. 9.

- l'individualità linguistica (fonologica, morfologica e sintattica) dell'italiano all'interno del mondo romanzo, ma anche le affinità che lo avvicinano alle altre lingue "sorelle" e che sono alla base dell'*intercomprensione* romanza;

- il rapporto che l'italiano e i dialetti italiani hanno intrattenuto con le altre lingue di cultura dell'Europa romanza in età medievale (occitano, francese) e moderna (francese, spagnolo);

- la dimensione sovranazionale del cosiddetto *continuum* dialettale;

- i fattori storico-sociali che hanno determinato la differenziazione (extralinguistica e pur tuttavia reale) tra "lingue e "dialetti";

- il valore dell'alterità (linguistica e culturale), in una prospettiva sia storica sia contemporanea.

In questa sede almeno, non intendo discutere della storia e della tradizione della disciplina che professo. In questa sede mi interessa affermare che *oggi più che mai* è necessario dire (a noi stessi in primo luogo) che la nostra tecnica filologica, la nostra conoscenza, la nostra erudizione perdono ogni importanza, se alla base del nostro agire non c'è l'idea di una funzione culturale, civile, sociale, etica dell'essere filologi (romanzi). E a tal proposito mi sembra giusto eclissarmi dietro le parole di un grande Maestro della Filologia romanza della seconda metà del Novecento: Aurelio Roncaglia (1917/2001). Mi limiterò qui a ricordare alcune sue affermazioni risalenti agli anni 1954-1956: parleranno da sole.

Da: *Prolusione a un corso di filologia romanza,* in «Aut aut», 2 (1954), pp. 93-110.

> Come attuare e mantenere l'unità scientifica e didattica di una disciplina che in linea di diritto aspira ad abbracciare tutto il complesso mondo culturale delle lingue e delle letterature romanze, scendendo dai primi documenti linguistici in volgare, anzi dai primi volgarismi attestati negli antichi scrittori, fino ai testi letterari nostri contemporanei, e spaziando dalle coste rumene

> sul Mar Nero a quelle portoghesi sull'Atlantico, ed ancora, oltre Oceano, fino all'America latina, fino ai dialetti creoli del capo Verde e di Macao?» (p. 93). «Dappertutto la specializzazione si afferma come necessità, ed è naturale, inevitabile, per molti rispetti anche vantaggioso al progresso degli studi, che essa affermi le sue esigenze nel campo tanto vasto della nostra materia: dove tende a sceverare, secondo diversi piani di sfaldatura, nella dimensione sociale la linguistica dalla critica letteraria, nella dimensione spaziale lo studio di ciascuna lingua e letteratura da quello delle altre, infine nella dimensione cronologica lo studio del Medio Evo da quello dell'Età Moderna» (p. 94).

E però:

> L'istanza unitaria della filologia romanza è (...) legata alla considerazione del momento medievale come costitutivo fondamentale della nostra civiltà. Logico perciò che le cosiddette "questioni d'origini" e la fase medievale delle nuove letterature occupino il primo posto nella nostra attenzione, come già l'occuparono presso i nostri predecessori (…) Ciò non significa che il filologo romanzo debba limitare la sua attività entro i confini cronologici del medio evo; ma in realtà, anche quando egli esce da quei confini, il riferimento alla comune eredità medievale è quel che distingue la sua visuale da quella dello studioso di letterature comparate (p. 95). (…) «Le origini romanze s'identificano, in sostanza, con le origini dell'Europa, ossia della civiltà moderna; e il filologo romanzo si trova proprio sul passaggio obbligato a penetrare, attraverso i documenti della sua formazione, questa civiltà nella cui tradizione, nel cui linguaggio ancora viviamo (...). L'unità d'Europa non è un fatto geografico od etnico, non è in altre parole un dato di natura; ma neppure è un fantasma astratto. È una complessa unità ideale, meglio un processo storico d'unificazione; ed appunto per questo suo inerire alla libera azione umana rappresenta un "valore" sempre in gioco. (...) Qui è il motivo di un interesse non dilettantesco o accademico, ma concretamente storico, che dà significato e valore ai nostri studi. Qui la responsabilità che impegna la nostra preparazione tecnica a non rimanere puramente tale (p. 108).

Da: *Prospettive della Filologia romanza*, in «Cultura neolatina», 16 (1956), pp. 1-13.

> La necessità d'integrare un certo specialismo particolaristico con un certo universalismo panromanzo ed europeo è il problema fondamentale e addirittura costitutivo della nostra disciplina; la dualità di prospettive che ne scaturisce condiziona intrinsecamente ogni aspetto ed ogni momento della nostra attività. Proprio ciò spiega quella ricorrente sensazione di crisi che ne ha accompagnato lo sviluppo dopo gl'iniziali entusiasmi romantici, e che ne domina l'attuale struttura nel quadro generale degl'insegnamenti universitari, rendendola così elastica, così restia a lasciarsi cristallizzare in un'accezione rigida e univoca, Si tratta d'una crisi non contingente e temporanea, ma permanente e connaturata alla stessa definizione della filologia romanza. Frazionamento specialistico ed espansione universalistica sono due prospettive immanenti alla nostra disciplina, perché sono in ogni momento le condizioni esistenziali del suo oggetto (pp. 8-9).

Da: *Introduzione* a Erich Auerbach, in *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale,* Torino, Einaudi, 1956, pp. XVI-XVII.

> Questo "europeismo" filologico non è un'escogitazione occasionale e di parata, ma qualcosa d'intimamente connaturato alla nostra attività, perché (...) ha una motivazione interna alla logica stessa della nostra disciplina. Che altro sono le "origini romanze" se non le origini stesse di questa civiltà, le origini dell'Europa? Non dirò che questa concezione unitaria ed europeista della filologia romanza sia generale. Basta che lo sia tra i più pensosi e generosi: coloro i quali nei loro studi sentono una responsabilità morale che impegna la tecnica a non rimanere tale. (...) Presso uno studioso animato da questo *ethos*, oltre che fornito di larga preparazione, è naturale che il carattere sintetico della nostra disciplina soverchi la spinta alla divisione specialistica del lavoro, e che della filologia romanza non solo si realizzi sul piano tecnico la concezione unitaria, ma s'attui sul piano ideale la concezione più espansiva: la tendenza a porsi come centro per la comprensione e interpretazione storica dello spirito europeo (pp. XVI-XVII).

Stefano Rapisarda

San Girolamo aveva un leone

Il Centro di Ricerca "Filologia, Politica, Storia, Società", di cui mi onoro di essere co-fondatore e primo direttore, ha scelto come immagine rappresentativa un quadro oggi conservato all'Accademia Carrara di Bergamo, probabilmente una copia, realizzata da un anonimo a partire da un originale di Roger van der Weyden (1399-1464) intorno al terzo quarto del Quattrocento.

Nella tradizione occidentale san Girolamo è, come tutti sanno, colui che si adoperò a fornire alla comunità cristiana una traduzione della Bibbia. Dalla solitudine del suo studio rupestre si dedica all'impresa immane di trascrivere, collazionare, volgere in latino il Libro dei Libri: è un'opera gigantesca, che per molti anni gli assorbe totalmente la vita e la vista, l'intelletto e la mano.

Una delle figurazioni più diffuse di san Girolamo lo rappresenta mentre estrae una spina a un leone che gli porge mite e speranzoso la zampa. Molti si sono domandati quale fosse il vero significato di questa immagine. Da ultimo Italo Calvino, che nel Castello dei destini incrociati si interroga,

"Nei musei mi fermo sempre davanti ai sangirolami. I pittori rappresentano l'eremita come uno studioso che consulta trattati all'aria aperta, seduto all'imboccatura d'una grotta. Poco più là è accucciato un leone, domestico, tranquillo. Perché il leone? [Vuol dire che] La parola scritta ammansisce le passioni? O sottomette le forze della natura? O trova un'armonia con la disumanità dell'universo? O cova una violenza trattenuta ma sempre pronta ad avventarsi, a sbranare? Lo si spieghi come si vuole, è piaciuto ai pittori che San Girolamo abbia con sé un leone".[1]

[1] Italo Calvino, *Il castello dei destini incrociati.*

Il "si spieghi come si vuole" farebbe pendere le possibili interpretazioni verso una libertà indefinita di ricorrere a quella che individualmente si preferisce. Senza nulla voler togliere a questa postmoderna libertà, va detto che gli antichi invece suggeriscono un'altra diversa interpretazione.

Il gigantesco lavoro di collazione gli assorbe totalmente la vita, eppure san Girolamo, il santo filologo, non è estraneo alle cose del mondo. Quando un leone, compagno della sua solitudine studiosa, si presenta a lui sofferente per una spina nella zampa, Girolamo lascia la studiosa applicazione per volgersi a dare sollievo all'animale che soffre. Il gesto pietoso del santo-traduttore rappresenta la disponibilità della filologia, anzi la sua vocazione originaria, a farsi distogliere dal suo compito studioso per guardare verso il mondo. Girolamo esce dal testo, si distoglie dal libro per osservare il mondo. Il mondo è più importante del libro, fosse anche il Libro dei Libri, e il Libro dei Libri ha senso se chi lo edita, lo collaziona, lo traduce, è anche capace di guardare il mondo.

Questa iconografia di san Girolamo mi sembra introduca il senso della operazione che qui proponiamo. Una scienza dei testi che guardi al mondo, vale a dire alla società e alla storia. Ricordando che la filologia era alla sua origine una scienza storica profondamente radicata nella società e nella politica. Potremmo citare a dozzine, all'inizio dell'istituzionalizzazione delle filologie, i casi di coinvolgimento politico e sociale dei filologi classici, romanzi e germanici, da Grimm, Bartsch, Wilamowitz, Paris, Bédier. Theodor Mommsen principe dei filologi che più volte incontreremo in queste pagine, scrive nelle sue memorie: "Io in realtà mi sento un animale politico, più che ogni altra cosa". E contestualmente al richiamo di questo coinvolgimento ci corre anche l'obbligo di ricordare che molta parte della scienza filologica che noi normalmente maneggiamo è stata prodotta in situazione di guerra e in società profondamente militarizzate.[2] "Questa edizione" scrive Karl

[2] Ute Frevert, *Die kasernierte Nation: Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*,

Appel nella prefazione del suo Bertrand de Ventadorn del 1918 è stata fatta "in den Laerm der modernen Waffen", nel frastuono delle armi moderne, della Prima guerra mondiale. Come si può leggere Bertrand de Ventadorn tra il frastuono delle granate? E *Die kasernierte Nation* e *Der Bürger als Soldat*, la nazione caserma e il cittadino soldato, non vale solo per la Prussia o per la Francia ma persino per la piccola Italia giolittiana e primo novecentesca.

Nelle università tedesche delle origini la filologia era scienza della formazione delle élites, degli uomini di governo, come recita un bell'articolo di Lowenthal sull'*Emergence of Philological Discourse in Germany (1770-1830)*.

Molta parte di questo mio discorso sarà appunto germanocentrico perché è lì, in Germania, che accadono le cose più importanti.

Negli anni di nascita della filologia come disciplina accademica, la Germania rappresenta la frontiera avanzata della scienza, e da un'importantissima fonte contemporanea, il De l'Allemagne di Madame de Stael, si capisce anche la ragione dell'importanza attribuita alla filologia nella educazione degli uomini di governo, considerata superiore in termini formativi alla matematica e alle scienze, con un preciso ragionamento pedagogico che qui vi risparmio e che si legge nel *De l'Allemagne*, che ricordiamo è un testo coraggioso, le costa un'accusa di antipatriottismo, di disfattismo nella misura in cui esaltando i caratteri della Germania critica la sua Francia contemporanea.[3]

In questa prospettiva pedagogica la lingua sostenuta dalla grammatica veicola il pensiero, e la filologia è una pedagogia fondamentale,

Munich: Beck, 2001; Christian Jansen, ed., *Der Bürger als Soldat: Die Militarisierung europäischer Gesellschaften im langen 19. Jahrhundert: Ein internationaler Vergleich*, Essen, Klartext Verlag, 2004.

[3] "L'étude de la grammaire exige la même suite et la même force d'attention que les mathématiques, mais elle tient de beaucoup plus près à la pensée. La grammaire lie les idées l'une à l'autre, comme le calcule enchaîne les chiffres; la logique grammaticale est aussi précise que celle de l'algèbre, et cependant elle s'applique à tous c'est qu'il y a de vivants dans notre esprit: les mots sont en même temps des chiffres et des images".

che aiuta a ragionare bene perché il pensiero è linguistico e simbolico al tempo stesso, mentre la matematica è solo simbolica. Il filologo è un personaggio centrale perché insegna alla élites a ragionare bene.

La società guarda insomma alla filologia come scienza utile. Vediamo di riprendere questo rapporto alla base, nel suo momento zero.

Questo si ha in un altro evento epocale, anch'esso in Germania. i protagonisti sono i fratelli Grimm, figure assolutamente fondamentali per tutte le filologie con e senza aggettivi eppure fuori dal canone degli studi della filologia romanza, il che già ci pone in una lacuna disciplinare a mio parere molto seria, quella del rapporto con la filologia germanica, con la quale invece la filologia romanza nasceva in stato di gemellarità.

Nell'agosto del 1846, si apre una crisi di successione in Danimarca. Il re di Danimarca, Cristiano VIII, che era anche duca dei ducati gemelli di Schleswig Holstein muore senza eredi maschi e la casa regnante vara una riforma per consentire la successione femminile, una riforma che avrebbe garantito la continuazione del dominio danese sui due ducati di frontiera.

A questo punto il filologo Jacob Grimm (1785-1863) scrive una lettera al re di Prussia Federico Guglielmo IV (1795-1861), in cui lo esorta ad avanzare pretese su questi ducati posti al confine tra Danimarca e le terre tedesche. Un impegno prussiano a tutelare gli abitanti di lingua tedesca avrebbe, scrisse Grimm, sollevato lo spirito dei tedeschi dei ducati e aiutato contenere le ambizioni del re danese. La lettera di Grimm al re insisteva su un nuovo principio, il principio di nazionalità: i tedeschi non dovrebbero essere governati da non tedeschi, dovrebbe esistere una "zona tedesca [deutsches gebiet]" nella quale non essere soggetti a un "paese straniero [ein fremdes land]". La lettera viene cofirmata da numerosi colleghi dell'Università di Berlino.

La lettera di Grimm al re di Prussia si basava sulla sua conoscenza delle lingue germaniche e nella storia antica. Dovrebbe essere riconosciuta come legge, affermava Grimm, che coloro che parlano la stessa lingua sono membri della stessa nazione: "[Tutti] coloro che parlano la

lingua tedesca appartengono al popolo tedesco e devono poter contare sui potenti aiuto della Germania in un momento di bisogno". Aggiunse che ab antiquo le tribù tedesche, come i Cimbri e i Teutoni, avevano storicamente popolato quelle regioni. Le comunità primordiali non erano danesi, affermò, e la presenza danese nei ducati che era posteriore, non dava il diritto ad avanzare rivendicazioni sui ducati.

Questa lettera, presentata con tutte le convenzioni retoriche di umiltà verso il sovrano, lasciava intendere che un gruppo di studiosi, principalmente filologi e lessicografi, guidati da Grimm possedeva conoscenze politicamente rilevanti: il re prussiano poteva beneficiare delle loro cultura filologica e storica per sapere dove correvano i veri confini tra i popoli e regolarsi di conseguenza.

Accadono quindi due cose capitali.

Grimm non discute alcun diritto reale o dinastico ma avanza l'idea che un criterio linguistico ed etnico dovrebbe decidere il destino dei ducati. Per la prima volta nella storia europea una questione di successione non viene risolta sulla base del diritto feudale, ma inserendo una nuova variabile: la lingua.

E per la prima volta si suggeriva un nesso tra un corpo accademico organizzato, le sue conoscenze scientifiche e il potere politico, lasciando intendere che il gruppo di studiosi guidati da Grimm possedeva delle conoscenze scientifiche rilevanti ai fini della decisione politica e le offrivano al decisore in nome della nazione.

L'idea del nesso politico lingua-nazione-studi cominciava a prendere forma già da tempo, in un altro documento importantissimo, il carteggio tra Diez e Grimm. È il carteggio tra due colossi, tra due padri fondatori. Così scriveva Friedrich Diez a Jacob Grimm il 18 aprile del 1826 da Giessen.

"Mi consigliate di editare un intero romanzo francese. La cosa presenta da noi parecchie difficoltà, per quanto già da lungo tempo io stia ragionando intorno al progetto di editare qualcuno dei romanzi di Chrétien e il *Perceval* in particolare, peraltro nella sua interezza. Dopo l'uscita della mia *Storia dei trovatori* si deciderà se a questo scopo io po-

trò recarmi a Parigi, sebbene ai Francesi non piaccia subire questo tipo di incursione nei loro territori".[4]

Il carteggio è breve ma intenso (tre lettere di Grimm a Diez e cinque di Diez a Grimm) e già vi si intravvedono molti punti caldi delle nascenti filologie.[5] Primo: la gelosia territoriale, il riservato dominio delle identità, ben lungi dalla vulgata del gioioso comparatismo. I Francesi, tutt'altro che lusingati dell'interessamento straniero, lo sentono come un'intrusione; considerano la loro letteratura medievale come un elemento originale e imprescindibile della loro identità nazionale, cui le loro esclusive cure vanno dedicate. Notare che usa il termine militare *Eingriff*, assalto, attacco.

La centralità sociopolitica del filologo dura, a mio parere, finché dura il paradigma nazionalistico. Comincia a vacillare, anzi non riesce proprio, nel paradigma Curtius, e lo stesso Curtius ne è ben consapevole. Si veda anche in questo caso una lettera importantissima che Curtius scrive al suo allievo Gass, del 30 giugno 1944, un giovane promettente studioso che muore nella battaglia delle Ardenne.

Le sono molto grato per la Sua osservazione alla mia aspirazione di unire romanistica e germanistica. È questa una tendenza che già mi ha guidato quando mi sono deciso a studiare filologia. Allora certamente e soprattutto determinato tramite il rapporto di Nietzsche con il mondo romanzo. La storia dei Popoli romanico-germani esige di fatto questo collegamento. E in me stesso ciò rappresenta una tendenza giunta

[4] «Sie rathen mir, einen ganzen fr. Roman zu ediren. Die Sache hat bei uns manche Schwierigkeiten, indessen bin ich schon lange mit dem Plan umgegangen, einige Romane von Chrestien, und namentlich den *Perceval*, allerdings vollständig, zu liefern. Nach des Herausgabe meiner Geschichte der Troub. wird es sich entscheiden, ob ich zu diesem Zwecke nach Paris gehen kann – wiewohl die Franzosen diesen Eingriff in ihr Gebiet nicht leiden mögen. Fauriel war abwesend, als ich mich in Paris aufhielt. Er arbeitete früher, wie ich horte, an einem Werke über die prov. Litteratur; die Ausführung aber lasst sein etwas buntes Treiben kaum erwarten.», A. Tobler, *Briefe von Friedrich Diez an Jakob Grimm*, «Zeitschrift für romanische Philologie», 7 (1883), pp. 481-493 (cit. a p. 486).

[5] A. Tobler, *Drei Briefe Jacob Grimms an Friedrich Diez*, «Zeitschrift für romanische Philologie», 6 (1882), pp. 501-505; Id., *Briefe von Friedrich Diez an Jakob Grimm*, cit.

da lontano, per fare da mediatore, è un'attitudine che è stata produttiva sotto molti punti di vista. E tramite Humboldt ha trovato negli ultimi tempi una potente conferma. Fino a che punto si lasci realizzare nel quadro del sistema universitario lo deve insegnare la prassi. I due piani di lavoro che mi occupano di più, la poesia medievale dell'amore e la poetica del XVIII secolo e del classicismo e del romanticismo tedesco, fanno conto in ogni caso con questa vettura tirata da due cavalli.

"Fino a che punto si lasci realizzare nel quadro del sistema universitario", diceva Curtius. Ciò infatti è quello che istituzionalmente non si è realizzato né nel sistema italiano né in quello tedesco e tanto meno in quello francese.

Ed è ciò che avrebbe potuto determinare la nascita di una filologia europea, mai nata. Che se esistesse dovrebbe includere e integrare istituzionalmente filologia romanza e filologia germanica, la quale porta con sé anche in una certa misura il mondo centro europeo e quello scandinavo.

In ogni caso al tramonto del paradigma nazionalistico, e per il sostanziale fallimento non culturale, ma istituzionale del paradigma Curtius, la separazione tra filologia e società si è consumata, perché né la Filologia romanza e la germanica, e tanto meno la slava o la greco-slava, sono state capaci di allearsi dando vita a una filologia europea, né sono state individualmente capaci di fornire alla società civile, e ai decisori politici in particolare, una scienza politicamente rilevante..

L'uscita di scena sociopolitica del filologo è stata clamorosa nell'affaire Moro, se lo paragoniamo alla centralità del filologo un secolo prima nell'affaire Dreifus, ma di questo ha scritto e probabilmente ci tornerò.

Invertire la tendenza, rientrare nel gioco.

Come? E innanzitutto, possiamo essere utili al chi prende decisioni politiche? Direi di sì, faccio un esempio.

Uno dei temi più imbarazzanti, dopo la guerra russo-ucraina, è stato quelle delle relazioni scientifiche col nemico. Se ne è occupato il MUR, il CNR, la CRUI, il teatro della Scala col caso delle violiniste

russe, il Ministero degli Affari esteri, con caso di Evgenij Solonovich, massimo italianista russo, estromesso dalla Giuria del Premio Strega di cui faceva parte nella quota nominata dagli istituti italiani di cultura per decisione del ministero degli Esteri.

Qualcosa insegna il caso Mommsen, a proposito di esclusioni, estromissioni, radiazioni

Theodore Mommsen, il principe dei filologi della seconda metà dell'Ottocento europeo, ebbe con la Francia una lunga familiarità. Prussiano di nascita, il suo primo viaggio oltre il Reno è datato 1844. Parla e scrive fluidamente il francese. Non gli dispiace oltrepassare verso ovest quel grande, placido fiume al di là del quale comincia il mondo latino, in quella terra che gli sembra dolce e dal clima mite, popolata di uomini amanti del bel vivere e di donne piene di fascino, di gentilezze, di grazia.

D'altronde, la Francia gli ricambia l'apprezzamento, egli vi è particolarmente considerato e stimato principe degli antichisti d'Europa, e dunque del mondo.[6]

Il primo premio che egli vince presso la prestigiosa *Académie des Inscriptions et Belles Lettres* risale al 1850; nel 1860 fu insignito della Legion d'Onore; nel 1866 trascorre un lungo periodo di studio alla Bibliothèque nationale, allora Imperiale.[7]

L'imperatore Napoleone III gli scrive personalmente una lettera in tedesco, per ringraziarlo d'avere poggiato il suo occhio magistrale sui codici francesi, e poi ancora gli riscrive in francese una entusiatica lettera di gratitudine.[8]

[6] (vd. Dominique Bourel La correspondance de Theodor Mommsen avec les savants français, *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* (Cahiers Georges Sorel) 8 (1990), pp. 48-58).

[7] [lettera del 13 luglio 1866, in D. Bourel, *La correspondance de Theodor Mommsen avec les savants français* in «Mil neuf cent. *Revue d'histoire intellectuelle*», 8 (1990), pp. 48-58)].

[8] «Je suis très heureux d'avoir pu, en vous confiant le précieux manuscrit de la Bibliothèque impériale, contribuer à la nouvelle édition des Pandectes. Personne n'était plus à même que vous qui joignez le génie de l'historien à la science consommée du jurisconsulte d'entreprendre une pareille œuvre.»

Persino lo Stato è generoso con lui, il grande filologo prussiano. Il ministero francese acquista 40 copie della *Storia romana* da distribuire a biblioteche, archivi e uffici della periferia dell'esagono.[9]

Per farla breve, Mommsen, il principe degli storici di Germania, antichista, classicista, futuro premio Nobel 1902 per la letteratura per la monumentale *Römische Geschichte* che il Ministero acquista in generoso numero di copie, in Francia è venerato.

Poi, come un lampo, la guerra cambia tutto.

O meglio, non la guerra in sé, in verità, quanto una precisa presa di posizione di Mommsen a proposito della guerra: che il suo paese, la Prussia, avrebbe buon diritto a far guerra alla Francia per la conquista dell'Alsazia. Mommsen, che di formazione è giurista, lo fa con delle argomentazioni storico-giuridiche, e attraverso delle comparazioni. E ne formalizza le motivazioni in alcune "Lettere agli Italiani" che vengono inviate, e ovviamente pubblicate, data la caratura dello scrivente, ad alcuni quotidiani italiani.[10] Mommsen invita gli italiani a riconoscere il diritto della Prussia sull'Alsazia, in base a un loro presunto diritto sulla Savoia, "culla de' vostri sovrani ora […] dipartimento francese".[11] Tocca così il tasto dolentissimo dell'Alsazia, e per di più facendo pendere un'ulteriore spada di Damocle sulla Francia, insufflando l'idea che gli italiani governati dai Savoia possano persino avanzare pretese sulla omonima regione al di là delle Alpi.

Fustel de Coulanges, non alsaziano ma professore di storia antica a Strasburgo, reagisce con veemenza alle esternazioni del collega tedesco e scrive un libretto sulla questione alsaziana intitolato *L'Alsace*

[9] [«Votre livre prend bien en France et s'y popularise. Le ministre de l'instruction publique M. Duruy a souscrit à quarante exemplaires pour son département: et il y a eu l'autre jour un rapport fait à l'Institut par M. Amédêe Thiery; MM. Guizot et Ch. Giraud ont pris part à la discussion», ivi, p. 51-52].

[10] Agli Italiani Teodoro Mommsen, Berlino: tipografia di G. Schade, Berlino 1870, prima sul quotidinao "La perseveranza"…: vd. L. Wickert, Theodor Mommsen. Eine Biographie, vol. IV. Größe und Grenzen, Frankfurt/M 1980, 170 e segg.; il testo anche in G. Liberati, "Theodor Mommsen, Lettere agli Italiani (1870)", "Quaderni di storia", 2 (1976), 197 e segg.

[11] Ivi, p. 6.

est-elle allemande ou française? con il quale si dirige direttamente a Theodor Mommsen.

Le prima parole chiave che incontriamo nello scontro tra professori in guerra sono "razza, lingue, nazione". Mommsen difenda la germanicità così argomentando: la Alsazia è tedesca perché è tedesca di razza e di lingua. L'autore de *La Cité antique* gli oppone un'idea diametralmente opposta: molti in Alsazia parlano in tedesco e sono etnicamente tedeschi, ma la nazionalità è altra cosa, è passione, sentimento, cuore, adesione a modi, usi, convenienze, stili di vita.

Nell'attacco di Mommsen e nella risposta di Fustel de Coulanges si oppongono due idee di nazione, una di matrice tedesca, l'altra francese: in quella tedesca la nazione è razza, lingua, suolo, ineluttabile destino. È una comunità di sangue, che si origina in un passato comune. In quella francese la Nazione è una comunità di scelta. Un luogo di interessi e di opzioni dinamiche, una comunità non di sangue ma di libera adesione. Non un destino ma una razionale meditata negoziazione di sentimenti e di convenienze. L'Alsazia può ben essere abitata da uomini di razza e di antico sangue tedesco parlanti la lingua tedesca ma ciò non vuol dire che l'Alsazia brami necessariamente l'annessione alla Prussia e inoltre quel che conta è cosa sceglie l'Alsazia nella sua libera autodeterminazione, non l'idea di "annessibilità" dell'Alsazia che abbiano Germania o Francia.

La cosa per noi più interessante non è questa *reductio ad absurdum* della carta d'Europa, giusta o sbagliata che sia, ma il fatto che lo storico francese accusi il collega prussiano di piegare a scopi di dominio politico le elaborazioni della scienza, come strumenti per sostenere una visione politica dello Stato prussiano.

"Qui non serve l'etnografia, non serve la filologia. Qui non siamo all'Università."[12]

[12] Ivi, p. 11.

In un giro di frase si presentano dinanzi ai nostri occhi molti dei temi caldi: la filologia al servizio della nazione, la scienza come strumento politico, la assoluta preminenza dell'Università tedesca, il ruolo politico degli accademici tedeschi, l'Università al servizio dello Stato.

Molti colleghi non perdoneranno a Mommsen questo coinvolgimento politico, l'ammirazione diminuirà, sarà radiato dalla Société des Antiquaires de France, il massimo sodalizio degli antichisti della nazione.[13] Dovrà trascorrere un quarto di secolo prima che le ferite siano rimarginate, almeno parzialmente. L'ammissione all'*Academie des inscriptions* come socio straniero avverrà solo nel 1895.[14]

Molto interessante la motivazione. I francesi stanno attentissimi a mettere a verbale che lo storico tedesco non viene espulso perché prussiano, ma per quello che aveva detto e fatto. Questo è un punto importante, direi. Andando all'attualità, le espulsioni indiscriminate dalle accademie, dalle società scientifiche, dai convegni, dai progetti, sulla base della nazionalità, sono abbastanza discutibili. Gli scienziati insomma vanno puniti, espulsi, sanzionati, non sulla base del principio di nazionalità, una cosa che non hanno scelto loro, ma sulla base delle loro azioni, di ciò che hanno eventualmente detto e fatto, come i francesi fecero con Mommsen.

E perché non offrire a chi prende decisioni politiche l'utilità dello studio all'estero come antidoto ai nazionalismi?

L'apprendistato filologico di Gaston Paris, come usava per gli studenti della sua generazione, si ebbe in Germania. L'aspirante studioso trascorse tre anni di dottorato a Bonn, presso colui che era il padre

[13] Franco Sartori, «Theodor Mommsen radiato dalla Société des Antiquaires de France», in *Xenia. Scritti in onore di Piero Trêves*, 1985, pp. 183-190.

[14] Membre correspondant le 28 octobre 1860 et associé étranger le 24 mai 1895. Nous avons détaillé l'affaire dans «Theodor Mommsen et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», in: Heinz Wismann (éd.), Le mouvement des sociétés savantes en Europe de la Renaissance à la Révolution, Paris, 1990, sous presse (Colloque de l›Hôtel de Ville de Paris, 14-17 novembre 1989). Franco Sartori, «Theodor Mommsen radiato dalla Société des Antiquaires de France», in: Xenia. Scritti in onore di Piero Trêves, 1985, pp. 183-190.

riconosciuto di una ancora giovane disciplina denominata filologia romanza, Friedrich Diez. Vi ebbe la prima ragazza, vi acquisito familiarità con quella lingua aspra, da taluna abbaiata come un mastino di Pomerania, da altri raschiata di gola come le ostili impronunziabili ch; vi ebbe padroni di casa ora avidi di moneta studentesca ora generosi di birra, dopodiché fu amico della Germania per sempre. Gaston Paris non riuscirà a sparare al nemico durante la Comune di Parigi.

Luigi Pirandello trascorre un periodo di formazione a Bonn, presso la cattedra di Wendelin Foerster, egli agrigentino vi andò a studiare l'agrigentino; dopodiché fu amico della Germania per sempre. Il suo dramma al momento del conflitto con la Germania si legge nella novella *Berecche e la guerra*.

Giorgio Pasquali trascorse un periodo di formazione a Gottinga, dopodiché anch'egli fu amico della Germania per sempre.

E Fritz Saxl, bibliotecario onniscente di Aby Warburg che dopo aver trascorso un periodo di formazione a Firenze, in trincea sul fronte dolomitico non riesce a sparare sugli Italiani, appena sente parlare, nella trincea di fronte, la lingua che gli ricorda i suoi studi fiorentini e Dante e Botticelli e il Rinascimento. Anch'egli fu amico dell'Italia per sempre.

I soldi spesi in Erasmus sono soldi spesi beni.

Per concludere: la filologia, le filologie, sono discipline che nell'istituzionalizzazione dell'università europea, che segue il modello humboldiano, nascono storiche e politiche e nella loro evoluzione contemporanea hanno sostanzialmente abdicato a ogni originaria aspirazione totalizzante, e in particolare all'ermeneutica, da quella letteraria a quella religiosa a quella giudiziaria, con esiti che – a mio parere – non sono stati di progresso, né per sé per le altre discipline. L'auspicio è che, cessata l'autocontemplazione, i suoi cultori tornino a essere portatori di un sapere politicamente e socialmente rilevante. Come? Non ho risposte positive. Posso immaginare cosa non fare. Non credo sia produttivo indulgere sia pure con straordinaria intelligenza tecnica nella

micrologia testuale, dalla stemmatica di testi insignificanti, dalla scriptologia del poco o del nulla, di letterature nazionali che erano essenziali nel modello politico dello stato nazione e delle quali ormai sappiamo praticamente tutto. Certo, non si può garantire un ritorno alla rilevanza sociale della filologia, forse è un'epoca perduta per sempre, definitivamente trascorsa e troppo legata alla costruzione della memoria della nazione. Però più trascuriamo i grandi testi della mediazione culturale, del contatto con gli Orienti, quello vicino e quello Estremo, più trascuriamo la filologia del testo scientifico e del testo giuridico, più lasciamo ad altre corporazioni il tema dell'incontro/scontro tra civiltà, della cancel culture e della "cultura del risentimento", più ci allontaniamo dall'ermeneutica, più ci allontaniamo dalle gerarchie di valore, più ci diamo alla "preparazione" di quelli che in età positivistica si chiamavano *Materiaux pour servir* sia pure digitalmente confezionati, più ci condanniamo all'irrilevanza.

Insomma, se san Girolamo non guarda il leone, il leone non andrà mai a offrigli la sua zampa.

RICERCHE

Alvise Andreose, Antonella Negri

Linguistica storica romanza e intercomprensione: una prospettiva didattica*

1. Il presente lavoro si inserisce all'interno di un percorso iniziato nel 2015 quando abbiamo deciso di far interagire la linguistica romanza con il nuovo orizzonte dell'intercomprensione, prospettando anche un ampliamento del campo epistemologico di quest'ultima da utilizzare come metodo CLIL.[1] L'obiettivo era di contribuire con proposte operative alla discussione sul rinnovamento della didattica della linguistica romanza in rapporto ai saperi umanistici, impiegando alcune strategie didattiche dell'IC.[2] In sostanza, si intendeva integrare lo sguardo diacronico dal latino alle lingue romanze con una più mirata attenzione sugli aspetti sincronici e funzionali delle lingue romanze, facendo di essi il punto di partenza per ricostruire, col metodo induttivo, le forme linguistiche del passato. In questa ottica, rientravano sul piano disciplinare e formativo anche la valorizzazione del multilinguismo e del

* I primi passi in questa direzione sono stati compiuti, a partire dal 2015, da Marie Christine Jamet e Antonella Negri, ma l'équipe in funzione della pubblicazione, ormai prossima, di un manuale di linguistica romanza e intercomprensione presso la casa editrice De Agostini, si è allargata ormai da tempo alla collaborazione con Alvise Andreose. Gli estensori del presente saggio sono grati alla collega Marie Christine per gli spunti e le suggestioni che continua a offrire da anni.

[1] La comunicazione che meglio condensa tale concertazione a sei mani, A. Andreose, M.Ch. Jamet, A. Negri, *Lexical cognacy from common historical origins: the perspective of intercomprehension and romance linguistics*, è stata presentata, su invito, al convegno internazionale "*Not so foreign": creating bridges across languages. A workshop on cross-linguistic comprehension*, Somerville College, Oxford, 11-12 January 2020 presso The University of Oxford (Faculty of Medieval and Modern Languages and Faculty of Linguistics, Philology, and Phonetics). Il progetto che aveva dato vita al *workshop*, e che era intitolato *Creative Multilingualism* <https://www.creativeml.ox.ac.uk/>, era stato ideato e curato da M. Maiden, C. Cappellaro e A. Lahiri.

[2] Le tappe della comune riflessione sono iniziate con M.Ch. Jamet, A. Negri, *La linguistica romanza incontra l'intercomprensione*, in *Atti del XXVIII congresso internazionale di linguistica e filologia romanza* (Roma, 18-23 luglio 2016), Strasbourg, Éditions de linguistique et de philologie, 2018, pp. 1476-1487.

plurilinguismo, e la tutela delle lingue minori: tutti temi molto cari alla promozione della cultura europea a partire dalle sue radici storico-linguistiche.[3]

Dopo aver riflettuto sull'utilità di una contaminazione fra queste due discipline e sul produttivo ruolo della linguistica storica in ambito didattico,[4] si è deciso di passare ad un piano operativo, realizzando il primo manuale di linguistica romanza e intercomprensione per la casa editrice UTET, attualmente in fase di elaborazione.

Ma quale *ratio* era, ed è tuttora, sottesa a questa operazione?

Di fatto le regole di passaggio dell'IC altro non sono che la manifestazione sincronica della regolarità dell'evoluzione fonologica delle lingue. Questo tipo di procedimento, che prende il via dalle lingue contemporanee per risalire induttivamente a stadi linguistici anteriori, non appare dissimile da quello che consentì ai padri dell'indoeuropeistica ottocentesca di 'ricostruire' idiomi o stadi di lingua non documentati.[5]

[3] Sull'argomento si rimanda a M.Ch. Jamet, A. Negri, *Linguistica romanza e intercomprensione: una risorsa didattica per il multilinguismo e il plurilinguismo in Europa,* in «*Ognuno resti com'è, diverso dagli altri*». *Plurilinguismo, multilinguismo, multiculturalismo,* a c. di M. Longobardi e M. Ghetti, in «Annali *online* della Didattica e della Formazione Docente», 11 (2019), pp. 87-106. Risulta particolarmente suggestiva, inoltre, l'idea di ridare slancio all'Europa delle lingue romanze proprio grazie ad una politica linguistica che insegni la resistenza al livellamento culturale di alcune lingue su altre, come auspica *Quadrivio romanzo*. Infatti, Bach, Brunet e Mastrelli affermano che in questa prospettiva si potrebbe inverare «una nuova pedagogia il cui scopo sarebbe, in fin dei conti, oltre all'acquisizione pratica di uno strumento utile, la formazione dello spirito». S. Bach, J. Brunet, C.A. Mastrelli, *Quadrivio romanzo. Dall'italiano al francese, allo spagnolo, al portoghese,* Firenze, Accademia della Crusca, 2008, p. 15.

[4] Al proposito si veda M.Ch. Jamet, A. Negri, *Percorsi di intercomprensione nella didattica della linguistica romanza*, in *Filologia romanza e interdisciplinarità*, Atti del Convegno internazionale organizzato dalla Società italiana di Filologia romanza: *La filologia romanza e i saperi umanistici* (Roma, Sapienza 3-6 ottobre 2018), a cura di A. Pioletti, A. Punzi, S. Casacchia, Roma, Il Bagatto, 2021, pp. 245-262.

[5] Regole di corrispondenza definite si ritrovano, come dimostra appunto Beccaria, nella linguistica storico-comparativa, infatti se si pensa a it. *notte, latte, fatto,* fr. *nuit, lait, fait* e spagnolo *noche, leche, hecho,* e rom. *noapte, lapte, fapt*, si può osservare come la derivazione e la dipendenza dal latino abbia prodotto «differenze di evoluzione fonetica, a it. *tt* corrisponde regolarmente sp. *ch*, fr. *it* e rom. *pt*, dalla precedente sequenza latina *ct* di *noctem, lactem, factum*». G.L. Beccaria, *Tra le pieghe delle parole, lingua, storia, cultura*, Torino, Einaudi, 2008, p. 12.

Più precisamente, la metodologia dell'IC può essere propedeutica e funzionale alla linguistica storica romanza, in quanto consente all'apprendente, attraverso un approccio sincronico e induttivo, di sviluppare la consapevolezza diacronica del legame genetico tra le lingue neolatine e della loro evoluzione storica.

2. A tale fine, sembra proficuo ritornare brevemente alle origini della linguistica romanza. Come è noto, il lungo processo di elaborazione concettuale che ha condotto alla presa di coscienza della comune origine delle lingue romanze e dei meccanismi evolutivi che ne hanno determinato l'allontanamento dal latino è cominciato nel tardo Medioevo ed è giunto a compimento attorno alla metà dell'Ottocento. Come accade spesso nella cultura italiana ed europea, il punto di partenza di tale riflessione va ricercato nell'opera di Dante Alighieri. L'affinità tra francese, occitano e varietà italiane è una delle acquisizioni fondamentali del *De vulgari eloquentia*. L'agnizione della comune origine dall'*ydioma trifarium* si fonda – come dichiara esplicitamente l'autore in un celebre passo (I viii 5) – sull'evidenza che molti concetti vengono espressi con le stesse forme nelle tre lingue:

> Totum vero quod in Europa restat ab istis, tertium tenuit ydioma, licet nunc tripharium videatur: nam alii *oc*, alii *oil*, alii *sì* affirmando locuntur, ut puta Yspani, Franci et Latini. Signum autem quod ab uno eodemque ydiomate istarum trium gentium progrediantur vulgaria, in promptu est, quia multa per eadem vocabula nominare videntur, ut "Deum", "celum", "amorem", "mare", "terram", "est", "vivit", "moritur", "amat", alia fere omnia.[6]

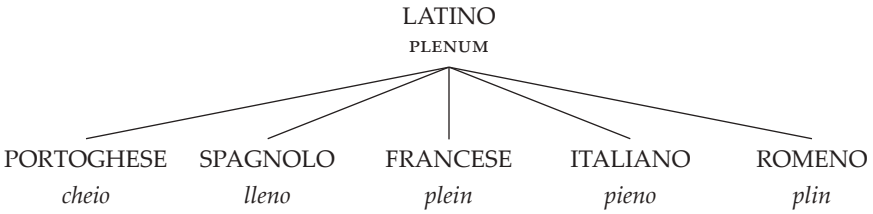
[6] 'Infine tutto quanto resta in Europa al di fuori di questi due dominii [cioè quello del greco e quello delle lingue germaniche], fu occupato da un terzo idioma, che tuttavia ora appare triforme, dato che alcuni per affermare dicono *oc*, altri *oïl*, altri ancora *sì*, come gli Ispani [= i parlanti del Sud della Francia], i Francesi e gli Italiani. E l'indizio che i volgari di queste tre genti discendono da un solo e medesimo idioma è appariscente, dato che si nota che essi denominano molte nozioni con gli stessi vocaboli, come "Dio", "cielo", "amore", "mare", "terra", "è", "vive", "muore", "ama", e quasi tutti gli altri'. (Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di P.V. Mengaldo, in Dante

Non penso che si commetterebbe un anacronismo, se si affermasse che l'innovativa conclusione a cui approda Dante («ab uno eodemque ydiomate istarum trium gentium progrediantur vulgaria») nasce da argomentazioni di tipo sincronico e induttivo.

L'intuizione dantesca, ripresa e sviluppata nella riflessione umanistica e rinascimentale, ha ricevuto fondamento scientifico dal metodo storico-comparativo, che – affermatosi in concomitanza con il movimento romantico – ha toccato il suo compiuto sviluppo nell'età del Positivismo. Il fulcro di tale paradigma di studi risiede, come è noto, nell'idea che le lingue mutino nel tempo secondo regolarità analoghe a quelle dei fenomeni naturali. Nel tentativo di individuare e descrivere i processi che determinano il cambiamento fonetico, morfologico e, in modo meno sistematico, sintattico, la linguistica ottocentesca ha posto le basi per uno studio rigoroso della lingua nella sua evoluzione storica, stabilendo che i procedimenti atti a determinare la comune origine delle parole in lingue diverse devono essere basati anzitutto sull'individuazione di regolari corrispondenze di ordine fonetico, e non su aleatorie somiglianze di tipo semantico, oppure su generiche affinità formali.

La definitiva acquisizione della consapevolezza che la somiglianza tra le lingue romanze dipende dalla comune origine nel latino volgare e che l'evoluzione dei suoni in ciascun idioma è caratterizzata da una forte, seppur non sistematica, regolarità, formalizzabile attraverso vere e proprie "leggi", costituisce una svolta decisiva negli studi di romanistica. Anzi, potremmo spingerci a dire che la linguistica romanza intesa come disciplina scientifica nasce proprio in concomitanza con tali progressi teorici. L'affermazione del metodo storico-comparativo ha fatto sì che, per lungo tempo, prevalesse una concezione "diacronica" del legame tra le lingue, sintetizzata in genere mediante diagrammi ad albero o eventualmente tramite tabelle, che, partendo dall'origine latina, elencano ordinatamente i diversi esiti romanzi:

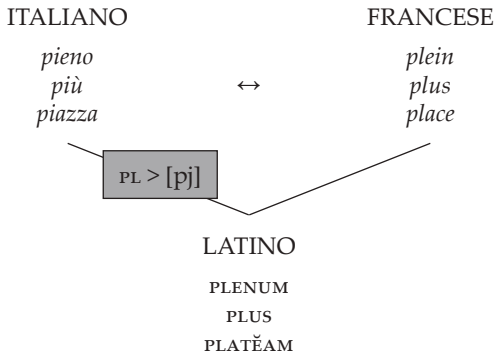
Alighieri, *Opere minori*, t. II, a cura di P.V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini e F. Mazzoni, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, pp. 3-237, alle pp. 66 e 67).



Il principio secondo cui le affinità tra forme di idiomi differenti debbano essere ricondotte al comune punto di partenza, mentre le differenze debbano essere spiegate sulla base di leggi fonetiche proprie di ciascuna varietà, è ancor oggi la prospettiva di analisi privilegiata della linguistica storica di impostazione tradizionale.

A partire dall'ultimo decennio del secolo scorso, la linguistica ha incominciato a interrogarsi su quali fattori di tipo sincronico o diacronico determinino un maggiore o minore grado di intercomprensibilità tra idiomi geneticamente affini. Un ruolo sicuramente fondamentale in tale processo è giocato dal lessico comune. È sperimentato che una buona padronanza del lessico ereditario panromanzo mette il parlante nelle condizioni di cogliere la sistematicità di alcune corrispondenze tra la propria lingua e altre lingue neolatine, che gli permettono di formulare generalizzazioni e ipotesi interpretative su forme e costrutti a lui non noti. Sperimentazioni recenti hanno dimostrato come tale dato possa rivelarsi centrale anche in un'ottica storico-comparativa, nella prospettiva di un rinnovamento della didattica della linguistica romanza. A questo punto, una questione fondamentale, in tale direzione, è di valutare come particolari nozioni di linguistica storica possano sostenere e rafforzare l'IC fra le lingue romanze. Inoltre, dal punto di vista della linguistica storica, il discente è messo nelle condizioni di isolare per via induttiva gruppi di parole che sono stati interessati dai medesimi fenomeni evolutivi. Così, per tornare al caso appena citato, la comparazione tra le serie di parole riportate sopra permette di identificare alcune forme italiane che sono state soggette allo stesso mutamento fonologico, di ricostruire o riconoscere le forme latine che

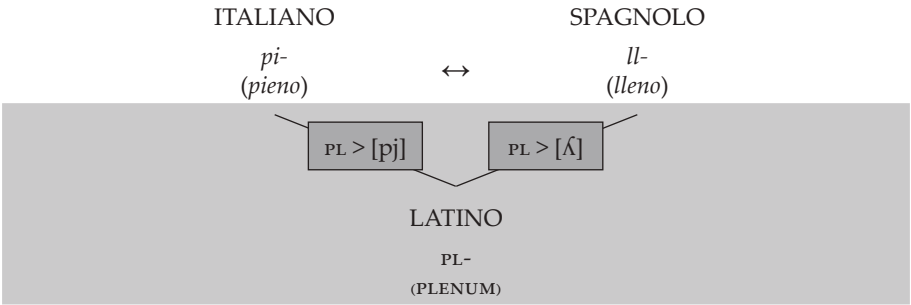
ne sono all'origine, e di cogliere intuitivamente il funzionamento della legge fonetica secondo cui PL > [pj]:



Da schemi come questi se ne possono ricavare degli altri: per esempio, ponendo in relazione l'it. *pieno* e il fr. *plein* e riportandone l'origine al latino PLENUM si potrà inferire l'effetto della nasalizzazione che in francese la nasale produce sulla vocale precedente – fenomeno che si ritrova, seppur con esiti diversi, anche in romeno (*plin*). Oppure, dall'accostamento di *piazza* e *place* sarà possibile desumere che la -A finale latina evolve in *-e* [-ə] in francese, mentre si conserva in italiano (come nel resto delle lingue romanze). Dal rapporto tra *più* e *plus* sarà possibile dedurre considerazioni sul trattamento della *-s* finale in italiano. E così via.

La procedura induttiva che si è illustrata presenta, però, anche importanti debolezze teoriche che, come si cercherà di dimostrare, possono essere in parte ovviate se sorrette da un'adeguata formazione storico-linguistica. All'interno dell'IC, risulta fondamentale la distinzione tra parole «trasparenti», che il parlante può ricondurre facilmente a forme della propria lingua (o di una lingua a lui nota), e parole «opache», il cui significato non appare ricavabile dalle sue conoscenze pregresse e necessita dunque di una memorizzazione esplicita. Le «regole di passaggio» si basano sulle corrispondenze tra forme trasparenti. Il processo che ne permette l'estrapolazione è in sostanza quello del «quarto proporzionale», secondo cui se a una forma x^1 di una lin-

gua X corrisponde una forma y^1 nella lingua Y, a una forma x^2 di X corrisponderà la forma y^2 di Y. Per es.: *pieno* : *plein* = *piazza* : *place*. La possibilità di applicare tale procedimento dipende da precise ragioni storiche. Infatti, la corrispondenza tra diverse serie di forme in due o più lingue è dovuta al fatto che tali lingue hanno un'origine comune e che c'è una regolarità nei cambiamenti fonetici intervenuti rispetto alla lingua madre. Il cuore del metodo è, in altre parole, in due idee cardine della linguistica storico-comparativa: in una lingua, gli stessi suoni si trasformano nello stesso modo in tutte le parole; di conseguenza, la regolarità dei fenomeni evolutivi permette la formulazione di vere e proprie leggi fonetiche (ted. *Lautgesetze*), che descrivono tali cambiamenti. Le «regole di passaggio» dell'IC, pertanto, altro non sono che leggi fonetiche semplificate: anziché dire che il nesso PL- latino si evolve rispettivamente in *pi-* [pj] in italiano e in *ll-* [ʎ] in spagnolo, ci si limita ad affermare che a *pi-* italiano corrisponde *ll-* spagnolo, eliminando ogni riferimento a stadi linguistici precedenti quello attuale:



Va da sé che tale procedimento di associazione sincronica tra elementi di lingue geneticamente collegate funziona solo nei casi in cui l'evoluzione fonetica dalla lingua madre sia stata regolare. Ma, come è noto, si danno diversi fattori linguistici che "interferiscono" con l'azione delle leggi fonetiche. Perché le strategie di intercomprensione possano funzionare correttamente appare fondamentale, dunque, che il parlante sia in grado di isolare sincronicamente i lessemi di una lingua che si presentano come aberranti rispetto agli esiti attesi delle «regole

di passaggio», e che, in una prospettiva diacronica, costituiscono delle «eccezioni» alla regolare evoluzione dal latino.

Il primo caso da considerare è quello dei cultismi e dei prestiti. Come abbiamo anticipato, lo studio che qui proponiamo considera solo quella sottoclasse del lessico panromanzo formata dal lessico ereditario, ossia dall'insieme delle parole di tradizione popolare risalenti direttamente al latino volgare. Queste forme appaiono "regolari" perché sono state trasmesse oralmente, di generazione in generazione. È infatti nella trasmissione orale che le leggi fonetiche agiscono.

L'identificazione del lessico ereditario non è però sempre facile, anche per i parlanti dotati di una buona formazione linguistica. Vediamo un esempio. Una serie di analogie tra forme "trasparenti" come quelle riportate di seguito permette di individuare – in sincronia – una corrispondenza sistematica tra i seguenti suoni iniziali delle lingue romanze centro-occidentali (tralasciamo, per non complicare il quadro, il romeno): pg. *ch-* [ʧ], sp. *ll-* [ʎ], fr. *fl-* [fl] e it. *fi-* [fj]

PORTOGHESE	SPAGNOLO	FRANCESE	ITALIANO
chama	*llama*	*flamme*	*fiamma*

Tale correlazione parrebbe smentita dalla seguente serie, in cui il portoghese e lo spagnolo *flor* non presentano – come ci si potrebbe attendere – rispettivamente *ch-* e *ll-* iniziali come in *chama* e *llama*, ma il nesso *fl-* come in francese (e come in romeno: *floare*):

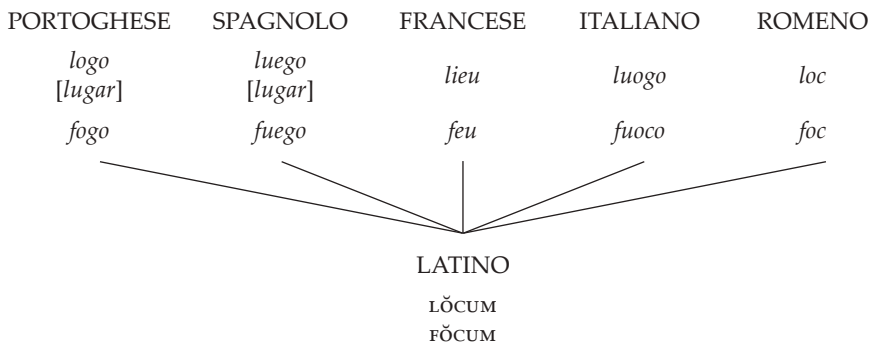
PORTOGHESE	SPAGNOLO	FRANCESE	ITALIANO
flor	*flor*	*fleur*	*fiore*

Per stabilire in quale delle due coppie – *chama*/*llama* oppure *flor*/*flor* – si annidi l'irregolarità, è necessario che l'apprendente possieda nozioni di tipo storico-linguistico: l'esito FL- > /ʎ-/ è abbastanza raro in sp. perché il nesso *fl-* si conserva in numerosi termini: non solo *flor* < FLOREM, ma anche *fleco* < FLŎCCUM, *flujo* < FLŬXUM, ecc. Si tratta, con

ogni verosimiglianza, di forme «semidotte» (o *semiculte*), ossia di forme di origine dotta che hanno subito in parte i cambiamenti che interessano il lessico ereditario, oppure di forme ereditarie che sono state influenzate dal latino medievale. Se termini come l'it. *floreale* o *flora* – in virtù della loro settorialità e della loro limitata incidenza nella lingua dell'uso – appaiono più difficilmente identificabili come latineggianti, più complesso risulta riportare alla classe dei cultismi espressioni come lo sp./pg. *flor* che rimandano a referenti della sfera quotidiana e che in genere appartengono al vocabolario di base della lingua. Questo evidenzia come eventuali «irregolarità» nel sistema di corrispondenze sincroniche (nonché nei processi evolutivi diacronici) possano essere identificate più facilmente se il parlante possiede delle conoscenze di linguistica storica che lo mettano nelle condizioni di recuperare l'etimo latino della forma e di spiegarne le vicende storiche.

Una situazione per molti versi analoga si presenta nel caso dei prestiti interromanzi, a cui – per ragioni di spazio – possiamo fare solo un breve cenno. In italiano, si usa di norma il suffisso nominale *-aio* per formare parole derivate che indicano luoghi in cui abbonda o è contenuto o si ripone ciò che è designato dal nome che funge da base (*ginestraio*, *granaio*, *letamaio*, *pagliaio*, *orticaio*, *pollaio*, *vespaio*), oppure per creare nomi di mestiere e di professione (*calzolaio*, *fornaio*, *macellaio*, *marinaio*, *orologiaio*). In un numero più ristretto – ma non trascurabile – di nomi si trova la terminazione *-iere* (per es. *braciere*, *candeliere*, *pallottoliere*; *cavaliere*, *cameriere*, *pasticciere*, *mobiliere*, *barbiere*, *bersagliere*, *giardiniere*, *infermiere*, *portiere*, *ragioniere*, *romanziere*). In una prospettiva interlinguistica, risulta sicuramente utile sapere che il primo tipo è "regolare" in quanto autoctono, il secondo è "irregolare" perché importato dagli idiomi galloromanzi.

Ancora più delicati appaiono da interpretare – nella prospettiva dell'IC – gli esiti fonetici divergenti, ossia i casi di mutamento condizionato lessicalmente. Per esempio, data l'assenza di regolarità nel trattamento di -c- intervocalica latina nell'italiano di base toscana, risulta impossibile estrapolare delle regole di passaggio da serie del tipo:



L'apprendente sarà in grado di interpretare più facilmente tale oscillazione degli esiti italiani se saprà che il dominio romanzo si suddivide in due grandi aree per ciò che concerne il trattamento delle occlusive intervocaliche latine. I dialetti toscani – tra cui il fiorentino, da cui dipende l'italiano standard – si collocano al confine tra le varietà occidentali, in cui si ha la sonorizzazione o il dileguo delle occlusive, e quelle «appennino-balcaniche», per riprendere la nota etichetta coniata da Matteo Bartoli,[7] in cui le sorde si conservano.

La conoscenza di principi di linguistica storica romanza può consolidare le strategie di intercomprensione soprattutto nel caso in cui non sia possibile individuare una corrispondenza biunivoca tra elementi fonici delle diverse lingue (ossia casi di corrispondenza in cui a uno e un solo elemento della lingua A sia associabile uno e un solo elemento della lingua B). Questo si verifica nei casi di esiti convergenti (per es. PLENUM > *pieno*, PĔDEM > *piede*) oppure di neutralizzazioni. Ci concentreremo su questa seconda tipologia.

[7] *Das Dalmatische: altromanische Sprachreste von Veglia bis Ragusa und ihre Stellung in der apennino-balkanischen Romania*, von Dr. M.G. Bartoli, 2 voll., Wien, Hölder, 1906; trad. it.: M.G. Bartoli, *Il dalmatico: resti di un'antica lingua romanza parlata da Veglia a Ragusa e sua collocazione nella Romània appennino-balcanica*, a cura di A. Duro, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2000.

PORTOGHESE	SPAGNOLO	FRANCESE	ITALIANO	ROMENO
cheio	*lleno*	*plein*	*pieno*	*plin*
chave	*llave*	*clé*	*chiave*	*cheie*
chama	*llama*	*flamme*	*fiamma*	[*flacără*]

Come si può vedere dalla tabella, al pg. *ch-* e allo sp. *ll-* possono corrispondere tre tipi diversi di nessi sia in italiano che in francese. Ne consegue che – nella prospettiva dell'IC –, mentre è possibile prevedere le forme spagnole e portoghesi partendo da quelli italiane e francesi, viceversa, non è possibile stabilire sincronicamente a quale dei possibili nessi del francese e dell'italiano corrisponda l'unico esito che si incontra in spagnolo e portoghese. Tale ostacolo può essere facilmente superato in una prospettiva diacronica, se si sa che in spagnolo e in portoghese i nessi latini PL- CL- FL- si neutralizzano, confluendo in un unico suono (*ll-* [ʎ] e *ch-* [ʧ]), e se si è in grado di riportare correttamente le singole forme ai rispettivi etimi latini.

PORTOGHESE	SPAGNOLO	FRANCESE	ITALIANO	ROMENO		LATINO
cheio	*lleno*	*plein*	*pieno*	*plin*	<	PLENUM
chave	*llave*	*clé*	*chiave*	*cheie*	<	CLAVEM
chama	*llama*	*flamme*	*fiamma*	[*flacără*]	<	FLAMMAM

Anche in questo caso, è solo la consapevolezza dell'origine latina delle parole e della loro evoluzione fonetica che può mettere sulla retta via l'apprendente nell'operazione di identificazione di corrispondenze tra forme della propria lingua e forme di lingue a lui non note.

Si potrebbero fornire altri esempi di come lo studio della linguistica romanza possa facilitare l'intercomprensione romanza. Nozioni di dialettologia, per esempio, possono essere utili a far risaltare le analogie fonetiche e morfosintattiche tra i dialetti dell'Italia del Nord, in particolare quelli "gallo-italici", e le lingue romanze occidentali, ampliando in questo modo il ventaglio delle lingue "note" su cui fondare il processo di intercomprensione. Alcuni principi enucleati dalla «teoria

delle onde» (*Wellentheorie*) di Johannes Schmidt[8] e dalla linguistica areale di Matteo Bartoli[9] possono servire a far emergere connessioni lessicali, fono-morfologiche o sintattiche tra varietà contigue (spagnolo e portoghese, catalano e occitano, italiano e romeno) oppure tra lingue che si collocano ai margini occidentali e orientali del dominio romanzo. Si pensi, a titolo meramente esemplificativo, alla distribuzione dei continuatori di *PRECARE e di ROGARE tra le lingue romanze: il primo è un'innovazione che si è diffusa in area francese e italiana; il secondo rappresenta la forma più arcaica, che si conserva nell'estremo Ovest (dominio iberico) e nell'estremo Est (romeno).

3. In definitiva, se si volessero esemplificare i benefici sul piano didattico e interdisciplinare dell'interazione fra linguistica romanza e intercomprensione potremmo concludere in primo luogo che le procedure elaborate dal metodo dell'intercomprensione, di tipo induttivo e sincronico, consentono di ridurre il grado di astrattezza e teoricità degli schemi evolutivi usati tradizionalmente dalla linguistica storica, fondati invece su un'impostazione diacronica e deduttiva. Muovendo dalle proprie competenze linguistiche, il parlante viene così, messo nelle condizioni di individuare precise corrispondenze a livello sincronico, che possono essere formalizzate in vere e proprie regole di passaggio da una lingua all'altra. In seconda battuta, tali acquisizioni permettono di innescare una serie di inferenze di ordine diacronico. Il riconoscimento di elementi formali invariabili in lessemi individuati come affini in diverse lingue, porrà le basi per la ricostruzione dell'etimo comune; l'individuazione delle differenze sistematiche tra le lingue permetterà di delineare quelle tendenze evolutive che la linguisti-

[8] J. Schmidt, *Die Verwandtschaftsverhältnisse der Indogermanischen Sprachen*, Weimar, Böhlau, 1872, p. 27.
[9] M. Bartoli, G. Vidossi, *Lineamenti di linguistica spaziale*, Milano, Le lingue estere, 1923, cap. III; M. Bartoli, *La norma delle aree laterali*, in «Atlante linguistico italiano», I (1933), pp. 28-36; Id., *Saggi di linguistica spaziale*, Torino, V. Bona, 1945.

ca ottocentesca ha definito «leggi fonetiche».[10] Le regole di passaggio dell'IC altro non sono che la manifestazione sincronica della regolarità dell'evoluzione fonologica delle lingue.

In un'epoca che appare drammaticamente schiacciata sul presente, la strategia dell'intercomprensione può essere un efficace strumento per il recupero della dimensione storica:[11] dopo aver preso coscienza dell'esistenza di analogie tra determinati idiomi, dopo averne esaminato le differenze e le somiglianze, dopo aver individuato le regolarità soggiacenti a corrispondenze di ordine fonologico e morfologico, il discente potrà essere guidato in un viaggio a *à rebours*, alla ricerca delle radici storiche che sono alla base dell'attuale intercomprensibilità tra le lingue neolatine.[12] E in una fase storica in cui lo studio delle lingue romanze come seconde o terze lingue appare in regressione e l'offerta didattica – sia nei Paesi romanzi, sia in quelli non-romanzi – va progressivamente impoverendosi, la prospettiva dell'intercomprensione si configura come un supporto fondamentale per chi voglia proporre un approccio comparativo a lingue geneticamente connesse.

[10] L. Renzi, *Nuova introduzione alla filologia romanza*, con la collaborazionei di G. Salvi, Bologna, Il Mulino, 1992², pp. 53-56. A proposito dei Neogrammatici, Lorenzo Tomasin osserva che il loro obiettivo non era tanto quello di «*imporre* la regolarità alla lingua, bensì di spiegare razionalmente la varietà del reale». L. Tomasin, *Il caos e l'ordine. Le lingue romanze nella storia della cultura europea*, Torino, PBE, 2019, p. 45.

[11] Per chi non abbia studiato il latino, si può arrivare ad esso partendo dalle lingue contemporanee. Questo obiettivo pare auspicabile, perché consente, a chi si trovi in queste condizioni, di acquisire comunque, con tale conoscenza, strumenti di lavoro fondamentali nell'ambito delle *Humanities*. Al proposito si veda C. Franco, *Il latino come strumento di mediazione culturale*, in «ClassicoContemporaneo», 3 (2017), pp. 1-25. Al contrario, Marco Grimaldi è convinto che «se si *deve* insegnare linguistica romanza e se gli studenti non conoscono il latino, bisognerà trovare dei metodi per trasmettere il sapere *senza* il latino». M. Grimaldi, *Chi farà filologia romanza* <https://www.marcogrimaldi.com/2020/05/06/chi-fara-filologia-romanza/> (20.05.2023). Il dibattito è dunque, aperto.

[12] Tomasin ha infatti messo in discussione l'affermazione di Curtius di uno «spazio linguistico romanzo conscio della propria unità», e ha sottolineato invece l'esistenza di una sorta di opacità nella percezione della diversità linguistica del Medioevo. Tuttavia, finisce per ammettere come, dai testi mercantili o dai testi della predicazione, arrivi ad essere evidenziabile, per cogenti esigenze pratiche, una diffusa tendenza ad una collaborativa inter-comprensione. L. Tomasin, *Sulla percezione medievale dello spazio linguistico romanzo*, in «Medioevo romanzo», 39 (2015), pp. 268-292.

Antonella Emina

Consapevolezza e riscatto in Suzanne Césaire: la poetica di una geografia

Introduzione: *Suzanne, la Martinica, la colonia*

L'obiettivo di questo studio[1] è esaminare come uno spazio geografico fortemente connotato, come la Martinica, pervada gli scritti di Suzanne Césaire.[2] L'intellettuale martinicana, al pari di alcuni suoi contemporanei e conterranei,[3] ha compreso e raccontato l'essenza di-

[1] Studio prodotto nell'ambito del PRIN 2022 «Scholars at War Digital Library: an Innovative Environment for Advanced Document Management» (Prot. 2022PCN7BY; CUP D53D23015490006), finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU.

[2] La riscoperta di Suzanne Roussi (1915-1966), più conosciuta con il cognome del marito Aimé Césaire, poeta e politico, è dovuta all'operazione editoriale dello scrittore guadalupense Daniel Maximin (1947), che rimarca la centralità del suo pensiero nell'evoluzione sia della percezione che gli antillani hanno di loro stessi sia delle pratiche della creazione culturale e dell'organizzazione sociale. Maximin ripubblica l'intera opera di Suzanne Césaire nel volume *Le Grand Camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*, (S. Césaire, Paris, Seuil, 2009). Questa ristampa ha incontrato l'interesse di molti studiosi, che propongono recensioni, commenti e analisi da cui è possibile trarre informazioni sull'autrice e contestualizzare una scrittura capace di sollevare domande e proporre risposte sul funzionamento delle società contemporanee, nuovamente attraversate da tensioni identitarie. Cfr. K.M. Rabbitt, *Suzanne Césaire's Significance for the Forging of a New Caribbean Literature*, in «The French Review, 79 (février 2006), 3, pp. 538-548; G. Bounoure, *Suzanne Césaire et la question de la civilisation*, in «ContreTemps», 6 (2010), pp. 127-131; S. Dracius, *In Search of Suzanne Césaire's Garden*, in «Research in African Literatures», 41 (Spring 2010), 1, Special Issue: *Aimé Césaire, 1913-2008: Poet, Politician, Cultural Statesman*, pp. 155-165; T. Boni, *Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire*, in «Rue Descartes, Négritude et philosophie», VII (2014), 83, pp. 62-76.; C. Dualé, *L'*émergence de la pensée féminine et féministe antillaise: des sœurs *Nardal à Suzanne Roussi Césaire*, in «Africultures», 48 (25 novembre 2014), s.p.; A-D. Curtius, *Cannibalizing Doudouisme, Conceptualizing the Morne: Suzanne Césaire's Caribbean Ecopoetics*, in «South Atlantic Quarterly», 114 (2016), 3, pp. 513-534; V. Lee, *(In)soumise à la censure: l'activisme littéraire et politique de Suzanne Roussi-Césaire*, in «Transtext(e)s Transcultures» (En ligne), 15 (2020), s.p.

[3] Tra questi vanno segnalati, per vicinanza di visione, Frantz Fanon (1925-1961) et Joseph Zobel (1915-2006).
Fanon, psichiatra e saggista, ha analizzato gli effetti della cultura coloniale europea sulle menti delle popolazioni colonizzate. È l'autore di *Peau noire, masques blancs* (1952);

sforica dello spazio coloniale trasformato, secondo una precisa volontà politica, in un luogo organizzato, piacevole e sicuro per i colonizzatori, in contrapposizione con le aree caotiche, insicure e violente lasciate in uso a chi quel nuovo ordine ha subìto. Si tratta di due realtà opposte e complementari.

Per quanto riguarda i territori americani, tutto inizia con la propaganda coloniale, che basa la sua capacità persuasiva sulla costruzione dell'illusione per sostenere il progetto atlantico della corona francese di fine Settecento.[4] Si promuove l'idea che la colonia sia il luogo nel quale è possibile cogliere opportunità impensabili nella madrepatria.[5] Le osservazioni su quel dispositivo di condizionamento, già attestate all'inizio dell'Ottocento,[6] sono riprese da Léon-Gontran Damas,[7]

L'An V de la révolution algérienne (1959); *Les damnés de la terre* (1961); *Pour la révolution africaine, écrits politiques* (1964). I suoi scritti, più volte rieditati, sono stati raccolti nel 2011 e riproposti nel 2015 con il titolo significativo di *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Le sue opere sono state tradotte in più lingue.
L'importanza del romanziere Zobel, per quanto poco celebrato dall'accademia, è stata colta anche in Italia, tanto che l'Enciclopedia Treccani gli dedica una voce. Il primo romanzo, *Diab'là* (scritto nel 1942 e pubblicato nel 1946), racconta la vicenda di un contadino che prova a conquistare la libertà lavorando la terra in un villaggio di pescatori. *La rue Cases-Nègres* (1950), nel quale rievoca la propria infanzia, è considerato un capolavoro del romanzo realista antillano. Seguono *La fête à Paris* (1953), riedito nel 1979 col titolo *Quand la neige aura fondu*, e tre raccolte di novelle: *Laghia de la mort* (1946), *Le soleil partagé*, (1964), *Mas Badara* (1983). I suoi scritti sono particolarmente attenti alle questioni sociali coloniali.

[4] Cfr. M.F. Godfroy-de Borms, *Le bureau des colonies et le savoir scientifique: articulation entre sciences et actions dans la construction d'un projet atlantique (1763-1767)*, in *La cour et les sciences: naissance des politiques scientifiques dans les cours européennes aux XVIIe et XVIIIe siècles. Les échanges et la diffusion de la science à la cour*, in «Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles», 4 (2011), s.p.

[5] L.-A. Pitou, *Voyage à Cayenne, dans les deux Amériques et chez les anthropophages*, Paris, chez l'auteur, I, 1807 (deuxième partie, p. 60): «nous renaissons aux premiers âges du monde; nos patriarches seront nos pères, ils garderont nos cases, pendant que nous pourvoirons à leurs besoins: déjà chacun a formé sa société; nous ne sommes plus européens, nous voilà colons, cultivateurs, propriétaires, négocians, navigateurs». E anche *ibidem*, p. 174: «On avoit alors distribué avec profusion le fameux programme de la colonie de 1763, et chacun, des quatre coins de la France, accouroit ici pour faire fortune».

[6] *Ibidem*.

[7] Cfr. L.-G. Damas, *Retour de Guyane*, Paris, José Corti, 1938, p. 37. L.-G. Damas (1912-1978), poeta, scrittore, uomo politico guyanese, è l'autore di *Pigments* (1937), *Poèmes nègres sur des airs africains* (1948), *Black-Label* (1956), *Névralgies*, (1966), *Dernière Escale*

uno scrittore vicino a Suzanne Césaire per aver frequentato lo stesso ambiente degli antillani e degli africani attivi a Parigi in quel periodo.[8] Inoltre, entrambi hanno collaborato con la redazione del giornale «L'Étudiant noir»[9] e, infine, entrambi provenivano da una terra americana di colonizzazione francese.

Per la Martinica, come per le altre isole caraibiche, si sviluppa una rappresentazione esotica, dominata dalla bellezza dei paesaggi e dei suoi abitanti, che non corrisponde a quanto percepito dalla maggioranza della popolazione di quei luoghi. Si manifesta un'evidente dicotomia fra quel discorso caraibico e la realtà così come risulta dalla gestione dello spazio e dalle dinamiche sociali. Obiettivo di questo studio è esaminare come i lavori di Césaire penetrino questo contesto e lo trasformino in discorso emancipatorio, passando per una presa di coscienza realmente collettiva e non ristretta al gruppo di intellettuali a cui lei apparteneva.

Il terreno di analisi e il metodo

I sette testi qui esaminati sono stati pubblicati tra il 1941 e il 1945 in «Tropiques», rivista culturale fondata da un gruppo di insegnanti martinicani, considerata uno snodo fondante della letteratura antillana.[10] Suzanne Césaire ne è stata co-fondatrice, autrice e responsabile anche dell'esecuzione materiale; questa era ostacolata sia dalla censura sia dalla penuria di risorse – a cominciare dalla carta, che era un bene

(postume, 2012), del saggio *Retour de Guyane* (1938) e della raccolta di racconti *Veillées noires*, (1943).

[8] Il periodo parigino di Suzanne Césaire va dal 1934 al 1939.

[9] «L'Étudiant noir», Journal mensuel de l'association des étudiants martiniquais en France (1935).

[10] Cfr. O. Hel-Bongo, *Quand taire, c'est dire: L'envers et l'endroit de la revue culturelle Tropiques (1941-1945)*, in «Archipélies», 9 (20 juin 2020), s.p.; D. Maximin, *Suzanne Césaire, fontaine solaire*, in Césaire, *Le Grand Camouflage* cit., pp. 7-23.

raro all'epoca pétainista.[11] La questione della censura,[12] in particolare, ha fortemente orientato il modello di scrittura, inducendo l'autrice, come anche le altre firme della rivista, a optare per modalità di formulazione del pensiero indirette, offrendo ai lettori testi che vertevano su temi culturali "leggeri". I temi locali concernevano la flora, la fauna e il folklore; per approcci potenzialmente più pregnanti, come la letteratura, la storia, la filosofia e l'antropologia, si aggirava la censura partendo dal commento dell'opera e del pensiero di altri: p. es. l'etnologo Leo Frobenius, il filosofo Alain, il poeta surrealista André Breton e il poeta esotista John-Antoine Nau. Molto significativo, come vedremo sotto, il titolo dell'ultimo scritto – *Le grand camouflage* –, pubblicato a occupazione conclusa.

Il primo articolo, *Leo Frobenius et le problème des civilisations*,[13] affronta il tema della cultura, che in francese è la *civilisation*, cioè una cultura vista nei suoi risvolti applicati. Frobenius ipotizza l'esistenza di una forza vitale anteriore alla vita dell'umanità, la Paideia, che in greco significa letteralmente 'ciò che si impara'. Questo concetto prevede una relazione indissolubile tra una civiltà e il suo terreno di sviluppo, dove prende forma la dimensione storica. La civiltà sarebbe quindi il frutto

[11] Cfr. A. Emina, *Suzanne Césaire: prélude à l'épistémologie d'une complexité*, in *Femmes de science: Quatre siècles de conquêtes, entre langue et littérature*, a c. di N. Raschi e C. Trinchero, Roma, Carocci, 2021, pp. 199-208.

[12] Il regime di Vichy ha avuto risvolti molto severi in Martinica. Oltre alla mancanza di libertà di espressione e all'estrema povertà, determinata dall'interruzione degli scambi commerciali con la Francia e gli Stati Uniti, l'ammiraglio Robert, nominato rappresentante del governo nel 1940, aveva istituzionalizzato la discriminazione razziale: p. es. aveva sostituito tutti i sindaci di colore con politici di ascendenza francese (cfr. É. Jennings, *Vichy sous les tropiques; la révolution nationale à Madagascar, en Guadeloupe, en Indochine 1940-1944*, Paris, Grasset, 2004).

[13] S. Césaire, *Leo Frobenius et le problème des civilisations*, in «Tropiques», 1 (avril 1941), pp. 29-40. I numeri di pagina di tutti gli articoli dell'autrice sono tratti dalla riedizione curata da Maximin (cit.), che riprende i dati bibliografici originali, qui riportati per chiarezza di esposizione.

dell'azione dell'uomo all'interno di un campo di relazioni, «expression d'une puissance organique qui le dépasse infiniment».[14]

Il secondo articolo, *Alain et l'esthétique*,[15] per una buona metà è una semplice descrizione dell'opera e del pensiero sull'arte del professor Alain, pseudonimo di Émile Auguste Chartier (1868-1951). Soltanto alla fine della dodicesima pagina (su quindici), l'autrice ne contrasta le posizioni, contestando la concezione dell'arte quale espressione del rapporto di dominazione dell'uomo sulla natura: «Il ne peut plus être question des chemins étroits et trop connus où la beauté traditionnelle est offerte dans sa clarté et son évidence à l'admiration des foules. À ces foules on enseignait la victoire de l'intelligence sur le monde, et la soumission à l'homme des forces de la nature».[16] Suzanne Césaire rovescia i termini della questione e fa discendere la sua idea dell'arte dalla fondamentale fragilità dell'uomo, dalla sua dipendenza dal mondo esterno, dalla meraviglia o dalla paura che prova di fronte a fenomeni naturali piccoli o grandi. Per permettere all'individuo di gestire i rischi e affrontare la propria sorte, abbandonando mascheramenti di ogni tipo, l'arte deve metterlo in grado di riconoscere il mistero che circonda l'esistenza umana, offrendogli

> le spectacle (…) des choses ignorées ou tues (…). Voici enfin le monde, la nature, les choses entrer en contact direct avec l'homme qui a retrouvé la spontanéité, le naturel, dans le plein sens du terme. Voici enfin la véritable communion et la véritable connaissance, le hasard dompté, reconnu, le mystère ami et secourable[17].

Nel terzo articolo – *André Breton, poète…*[18] –, l'autrice approfondisce la capacità del poeta di mettere il lettore in grado di percepire il mondo misterioso e non immediatamente visibile, conducendolo a superare lo

[14] Ivi, pp. 29-30.
[15] S. Césaire, *Alain et l'esthétique*, in «Tropiques», 2 (juillet 1941), pp. 41-53.
[16] Ivi, p. 50.
[17] Ivi, p. 51.
[18] S. Césaire, *André Breton, poète…*, in «Tropiques», 3 (octobre 1941), pp. 54-62.

stato di coscienza per entrare in contatto con i propri desideri, i sogni più profondi, le inquietudini, ma anche le infinite e insospettate possibilità («au coeur même de ce monde plus vaste, plus riche, plus beau, plus vrai, où au-delà de la conscience, fleurissent nos songes les plus troublants (… où) les objets et les êtres n'ont plus de forme limitée (et) le temps n'existe plus»[19]. Prendere contatto con i propri mostri interiori non sembra rassicurante, ma è convinzione di Suzanne Césaire che la loro rappresentazione sia il primo e principale passo per domarli.

Dopo la riflessione sull'inadeguatezza dell'arte neoclassica per esprimere la realtà dell'uomo contemporaneo in generale e dell'antillano nello specifico, dopo aver mostrato i vantaggi "epistemologici" del surrealismo, l'intellettuale martinicana passa a esaminare la risposta elaborata da un poeta locale. Il suo giudizio è reso immediatamente chiaro dal titolo scelto: *Misère d'une poésie. John-Antoine Nau*.[20] La critica rivolta alla cosiddetta poesia *doudouiste* o esotica[21] è netta. La ritiene una dimostrazione dell'alienazione dell'identità del luogo, attraverso la costruzione di una rappresentazione esterna ed estranea al territorio, tratteggiato dal poeta di origine francese secondo modelli metropolitani. In questo articolo, Césaire non considera l'ipotesi, elaborata in anni successivi, che l'esotismo sia una poetica capace di ri-disegnare un paesaggio e al contempo una possibilità per acquisire un'identità in contesto coloniale[22]. Questo articolo contiene una delle frasi césairiane

[19] Ivi, 55-56.
[20] S. Césaire, *Misère d'une poésie. John-Antoine Nau*, in «Tropiques», 4, janvier 1942, pp. 63-66.
[21] Cfr. F. Simasotchi-Bronès, *Les littératures des Antilles françaises: des doudouistes aux (post)-créolistes*, in «Québec français», 174 (2015), p. 55: «Une littérature marquée par "l'exotisme, la nostalgie, la rêverie passéiste sur le peuple caraïbe, le mythe des îles heureuses" (…) La poésie (…) reprenait des thèmes évoquant l'amour avec de belles *doudous* sous des tropiques paradisiaques»; e C. Dauler, *Les réécritures du passé en Martinique à travers le roman historique postmoderne: un défi identitaire*, in «Études caribéennes», 1 (Juillet) 2018, s.p.
[22] Lo studio di M. Lecrosnier-Wittkowsky mette a confronto le due letture: «en regard deux conceptions de l'exotisme qui se manifestent à partir de l'ethos d'*exote* adopté par le poète martiniquais: d'un côté nous entreprendrons de résumer les griefs imputés à cette poésie doudouiste témoignant de l'aliénation du poète qui reprend les modèles

più citate, i cui risvolti non sembrano ancora del tutto investigati: «La poésie martiniquaise sera cannibale ou ne sera pas»[23]. Da una parte, quest'asserzione suona come un avvertimento "etico"; dall'altra, offre una rappresentazione della stretta relazione fra poeta, poesia e ogni forma di vita in un determinato ambiente, relazione capace di trarne qualcosa di nuovo e integrato. Questa forma radicale e definitiva di incorporazione ha molteplici connotazioni,[24] tra le quali spiccano i segni della ferocia e della brutalità, così come quelli dell'insaziabilità e della sovversione inscritti nella nozione di cannibalismo.

Segue *Malaise d'une civilisation*,[25] che tratta delle relazioni reciproche fra l'uomo e il suo ambiente culturale, storico, morale, sociale ed economico e ne osserva il comportamento sul terreno, caratterizzato dalla colonizzazione. Questo articolo è esplicitamente connesso con il tema del presente studio.

Lo scritto successivo, *1943: le surréalisme et nous*,[26] riflette ancora sulla società martinicana, sulla condizione dell'individuo che ha subìto una storia di sopraffazione e sul suo comportamento, considerato suicida:

> On sait où nous en sommes ici, à la Martinique. Notre tâche d'homme, la flèche de l'histoire nous l'indiquait vertigineusement: une société tarée en ses origines par le crime, appuyée en son présent sur l'injustice et l'hypocrisie, rendue par la mauvaise conscience peureuse de son devenir, doit moralement, historiquement, nécessairement disparaître.[27]

poétiques métropolitains et crée une fiction de soi comme étranger à son identité; d'un autre côté nous aborderons l'exotisme comme une poétique qui permet à l'écrivain de reconstruire le paysage et de conquérir son identité dans un contexte colonial. Exotisme comme aliénation et aporie et exotisme comme poétique et menace pour l'ordre colonial». M. Lecrosnier-Wittkowsky, *Poésie martiniquaise du tournant du XIXe siècle : fictions d'une identité et d'une altérité*, in *Autopoiesis. Fictions du moi ou l'art de se créer soi-même*, «Savoirs En Prisme», 13 (juin 2021), pp. 27-48 (p. 27).

[23] Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 66.

[24] Cfr. Curtius, *Cannibalizing Doudouisme* cit.

[25] S. Césaire, *Malaise d'une civilisation*, in «Tropiques», 5 (avril 1942), pp. 67-75.

[26] S. Césaire, *1943: le surréalisme et nous*, in «Tropiques», 8-9 (octobre 1943), pp. 76-83.

[27] Ivi, p. 81.

Infine, *Le grand camouflage*[28] chiude sia la breve stagione di autrice di Suzanne Césaire sia l'altrettanto rapida avventura di «Tropiques». Il titolo rimanda a un camuffamento, una maschera costantemente e volontariamente indossata dai redattori della rivista per eludere il controllo del regime fino alla sua caduta. Rimanda anche e soprattutto al mascheramento, spesso inconsapevole, della gente comune. I martinicani ne hanno fatto una seconda pelle per sfuggire alla sorveglianza praticata dalla politica della subordinazione economica e sociale. L'articolo accosta due realtà opposte, ma compresenti. Racconta la bellezza del paesaggio creolo, inserendola, però, all'interno di una geografia fisica complessa e talvolta violenta con i suoi terremoti, i vulcani e gli uragani. Inoltre, i colori meravigliosi e i profumi inebrianti percepiti dai sensi condividono lo spazio con la concretezza sordida della miseria in cui versa la maggioranza della popolazione.

Alla luce degli spunti "geografici" dell'ultimo articolo, tutto il materiale sopra descritto è stato scansionato per creare un solido set di dati lessicali. Questa prima indagine, condotta con un software di analisi testuale[29] già sperimentato in precedenti occasioni, ha permesso di esplorare la scrittura di Suzanne Césaire sulla base delle occorrenze e delle cosiddette "concordanze", cioè delle relazioni della parola all'interno della frase. Ovviamente, la determinazione delle occorrenze non è stata realizzata in modo totalmente automatico, perché i contenuti semantici di una stessa parola possono essere molteplici. Il significato esatto di un termine si chiarisce nel momento in cui lo si considera all'interno della frase: è il cotesto (le concordanze) che definisce il senso. Per esempio, la ricerca sul termine *Afrique* e suoi derivati è stata condotta a partire dalla radice seguita da asterisco – *afri**. Si sono contate così 20 occorrenze complessive, che sono state poi interpretate alla luce degli obiettivi della nostra analisi, che distingue fra i luoghi e chi

[28] S. Césaire, *Le grand camouflage*, in «Tropiques», 13-14 (1945), pp. 84-94.
[29] L. Anthony, *AntConc* (Version 3.5.9), computer Software, Tokyo, Waseda University, 2020.

li popola, per quanto interconnessi e, talvolta, difficilmente scindibili. Infatti, alcune occorrenze rimandano al luogo e al suo spirito (p. es. «âme africaine»[30]), altre agli abitanti. Il risultato è stato quindi riportato nel modo seguente: il materiale geografico è sintetizzato nel termine che più direttamente lo descrive, seguito dal numero di iterazioni semantiche: p. es. *Afrique* (17) incorpora *africain/e/es* quando rimandano al territorio; mentre le occorrenze relative agli abitanti sono indicate in *africain/s* (3). I numeri relativamente piccoli dipendono, in parte, dalla dimensione contenuta del corpus (12.834 oggetti lessicali complessivi) e, in parte, dalla varietà (3267 tipologie). I numeri più grandi riguardano, come sempre, preposizioni, articoli, avverbi, verbi ausiliari ecc. Per dare un'idea della consistenza, il primo termine semanticamente rilevante che compare nella lista ordinata per frequenze è *homme*, 'uomo', con 58 occorrenze, seguito da *vie*, 'vita', con 51, e *monde*, 'mondo', con 39. Il lessico che traccia la geografia politica, fisica e umana è comunque rilevante, ma vario; per questo, lo abbiamo raggruppato secondo i tre assi seguenti: luoghi, spazio naturale e spazio abitato. Nella categoria luoghi troviamo le voci che si possono incontrare su un atlante; la designazione spazio naturale, nel contesto specifico, acquisisce connotazioni che implicano un peso storico importante; infine, lo spazio abitato è il più articolato perché, oltre a portare i segni della storia, rimanda anche a condizioni politiche e sociali, includendo il sentire degli individui.

I luoghi

Per quanto riguarda i luoghi, gli scritti di Suzanne Césaire citano quattro continenti, la Francia, alcune regioni geografiche tropicali e l'oceano Atlantico.

[30] Césaire, *Leo Frobenius* cit., p. 31.

I continenti sono definiti da specifiche caratteristiche e, come anche la Francia, dal loro apporto all'evoluzione del pensiero, dell'arte e dell'organizzazione politica e sociale.

L'Europa (6), l'Asia (1) e l'America (6) sarebbero accomunate da un alto grado di civiltà («peuples d'Europe, d'Asie et d'Amérique dits de haute civilisation[31]). L'Africa, invece, ha caratteristiche più sfaccettate. È relegata ad un primitivismo che, da un lato, richiama l'operazione della *tabula rasa* su cui si sono basate l'evangelizzazione e la colonizzazione del continente, mentre, dall'altro, scopre le vestigia di una grandezza antica, depositaria di un sapere profondo, complesso e quasi ignoto.[32]

Il fatto che Europa e America appartengano al cosiddetto mondo civilizzato contiene implicazioni che sembrano bloccare la loro evoluzione: da una parte, questi luoghi hanno spezzato il legame con quella forza vitale che precede la vita stessa e che la alimenta; dall'altra, hanno sviluppato una superbia che ha messo a ferro e a fuoco il pianeta:

> Il semble que l'humanité eur-américaine ait été saisie au XIXe siècle d'une véritable folie de science, de technique, de machines dont le résultat a été la pensée impérialiste créatrice de l'économie mondiale et de l'encerclement du globe. Cette véritable folie de puissance et de domination (…) bouleverse l'humanité dans des catastrophes aussi terribles que les guerres de 1914 et de 1939 (…). C'est là le drame de la terre.[33]

Come provocazione, come risposta a quell'orgoglio arrogante e come metodo per trovare soluzioni alla gestione catastrofica sopra de-

[31] Ivi, p. 34.
[32] «Dès son premier voyage en Afrique en 1904, Leo Frobenius admira ce reste d'une très ancienne grandeur. Il admira "les gestes, les manières, les mœurs... d'une minutie, d'une dignité, d'une grâce toutes naturelles" (…) Ces formes (…) qui paraissent aujourd'hui primitives et figées, alors qu'elles sont très souvent, en réalité, des symboles d'une complexité et d'une richesse étonnantes de cultures grandioses que nous ignorons». (Ivi, p. 35).
[33] Ivi, p. 39.

scritta, l'autrice propone il pensiero di Frobenius sull'apporto dell'Africa che, come la poesia surrealista, spinge la persona a cercare in se stessa il senso del proprio stare al mondo e del proprio agire. In Suzanne Césaire, il benessere individuale e quello sociale sono legati a stretto filo, non solo per l'ovvia correlazione sineddotica, ma anche per la scelta di termini che esprimono la sua partecipazione civile nei confronti dei gruppi (p. es. «impérialiste», «boulverse», «catastrophe») e quella emotiva nei confronti dei singoli (p. es. «folie», «drame», «angoissante», «approfondissement en nous-mêmes»):

> Aussi bien, le don de l'Afrique à celui qui se pose l'angoissante question du devenir humain paraît inestimable: "l'Afrique ne signifie pas seulement pour nous élargissement vers l'ailleurs mais aussi approfondissement en nous-mêmes".[34]

Un'altra caratteristica della voce Africa è il suo essere lontana e al tempo stesso viva nei luoghi d'oltremare, dove prendono forma gli scritti esaminati; spazio e cultura, frattura e nostalgia, condivisione di una storia e di un presente. Césaire sottolinea:

> (…) c'est l'Afrique elle-même qui, par-delà l'Atlantique et les siècles d'avant les négriers dédie à ses enfants antillais le regard de convoitise solaire qu'échangent les danseurs. Leur cri clame à voix rauque et large que l'Afrique est là, présente, qu'elle attend, immensément vierge malgré la colonisation, houleuse, dévoreuse de blancs. Et sur ces visages constamment baignés des effluves marins proches des îles, sur ces terres limitées, petites, entourées d'eau comme de grands fossés infranchissables, passe le vent énorme venu d'un continent.
> Antilles-Afrique, grâce aux tambours, la nostalgie des espaces terrestres vit dans ces cœurs d'insulaires.[35]

[34] Ivi, p. 35.
[35] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 93.

L'autrice riporta anche l'opinione degli americani sull'Europa. Si tratta di un punto di vista con diverse sfaccettature, perché da lì provengono molti abitanti del Nuovo Mondo oltre alle lingue e i modelli culturali in uso. Césaire si fa portatrice di un pensiero apparentemente condiviso in tutte le Americhe, dando maggiore spazio alla percezione di quella parte di società che discende dalla schiavitù:

> Depuis trois siècles l'aventure coloniale continue (…) les peuples américains dont le comportement vis-à-vis de l'Europe demeure souvent enfantin et romantique, ne sont pas encore libérés de l'emprise du vieux continent. Naturellement ce sont les nègres d'Amérique qui souffrent le plus, dans une humiliation quotidienne, des dégénérescences, des injustices, des mesquineries de la société coloniale.[36]

Collettivamente, invece, gli americani si vedono come intraprendenti e dinamici, pieni di energia. Questa descrizione, in parte luogo comune, deriva soprattutto dalla necessità di fornire risposte concrete ai bisogni sollevati dalle difficoltà dell'insediamento, prevalenti sulla mera speculazione intellettuale: «nous sommes fiers de constater partout sur les terres américaines, notre extraordinaire vitalité.»[37]

Particolare attenzione è dedicata alle aree significative per il discorso di Suzanne Césaire, come la Martinica (4), le Antille (13) e Haiti (6). Quest'ultima, in particolare, è simbolo di emancipazione dall'ordine coloniale per effetto di una rivolta di schiavi conclusasi con il raggiungimento dell'indipendenza (1791-1804). A questi piccoli numeri vanno aggiunte numerose indicazioni implicite, come *île/s* (12), 'isola/e', *tropi/ques/cal/e/es* (10 su 18) e anche l'avverbio *ici*: delle sue 30 occorrenze ne riserva 17 a indicare quelle regioni («Ici, les Tropiques»[38]). Ci sono anche precisi richiami alla morfologia, p. es. *morne/s* (8) e altri elementi,

[36] Ivi, p. 88.
[37] *Ibidem*.
[38] Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 66.

oltre alla flora locale, che approfondiremo nella sezione dedicata allo spazio naturale. Tuttavia, va segnalato che la maggior parte delle occorrenze in questo ambito indicano le sfumature del quotidiano, che vengono intercettate all'interno di forme, colori, odori e rumori dello spazio naturale, cogliendo le emozioni di quelle specifiche condizioni di vita. Prima di passare a queste due ulteriori fasi dell'analisi, va segnalata la presenza dell'oceano Atlantico (3), spazio geografico di connessione, ma anche protagonista nel ridisegnare intere aree del pianeta attraverso il famigerato *Middle Passage* che, tra il Seicento e l'Ottocento, ha trasportato nelle Americhe milioni di africani destinati alla schiavitù. Questa voce è fortemente legata alla descrizione del profilo della popolazione dei territori tropicali americani rappresentati nei testi oggetto di analisi: «Depuis l'arrivée des conquistadors et l'essor de leurs techniques (…), les terres de l'outre-Atlantique n'ont pas seulement changé de visage, mais de peur».[39]

Lo spazio naturale

La rappresentazione dell'ambiente naturale è inquadrata all'interno dell'ecosistema, compreso fra la Martinica e Haiti, sperimentato quotidianamente dall'autrice. La descrizione del dato naturale non è semplice rilevazione, ma lucida lettura che rende conto anche di quelle caratteristiche escluse dal discorso *doudouista*, che possono mettere a repentaglio la sopravvivenza, come terremoti e uragani. Quando descrive un ciclone, Césaire dimostra una profonda sensibilità linguistica nell'evidenziarne la pericolosità: «Au cœur du cyclone tout craque, tout s'écroule dans le bruit de déchirure des grandes manifestations».[40] La distruzione è espressa con termini adeguatamente forti – *craque* ('si spezza'), *s'écroule* ('crolla'), *déchirure* ('frattura', 'squarcio') – ed è anche evocata dall'allitterazione fricativa della 'r'.

[39] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 87.
[40] Ivi, p. 85.

La flora prende molto spazio in alcuni scritti del corpus. A volte viene indicata come paravento e testimonianza di un'alienazione inconsapevole; altre, al contrario, viene posta alla base del radicamento dell'antillano nella sua terra, come si apprezza nella citazione seguente:

> Ici entre les mornes lisses de vent, Fonds-GensLibres. Un paysan (…) s'est appuyé au grand mapou qui ombrage tout un flanc du morne, il a senti sourdre en lui, à travers ses orteils enfoncés nus dans la boue, une lente poussée végétale.[41]

L'ambientazione è certamente caraibica per l'accenno morfologico al *morne*,[42] sostantivo maschile che nelle Antille rimanda alla collina. Inoltre, Fonds-GensLibres è un toponimo,[43] diffuso in quelle aree di antica colonizzazione, che fornisce informazioni precise: *Fonds* rimanda a un terreno agricolo e quindi al sostentamento; *Gens-Libre* richiama la libertà ritrovata dopo un tempo di schiavitù e asservimento, indipendentemente da come questa sia stata ottenuta.[44] Il cuore della scena sopra citata è occupato dalla relazione biunivoca fra il *mapou* e il contadino. Il *mapou* è una ceiba (*ceiba pentandra*) di origine endogena, molto diffusa anche in America e Africa tropicale, elemento che lega popoli che hanno una storia comune.

Quando si parla di natura nelle Antille, va ricordato che la flora è in molta parte opera dell'uomo, non solo per l'importante antropizzazione della regione, composta da piccole isole densamente abitate, ma per l'introduzione, nel corso del tempo, di numerose specie vegetali africane e asiatiche.[45] Tra le piante più caratteristiche di quel paesaggio

[41] Ivi, p. 92.
[42] «XVIIe siècle. D'origine obscure. Désigne, dans les Antilles, une petite montagne». Cfr. Voce «morne», in *Dictionnaire de l'Académie française*, 2019.
[43] Per quanto riguarda i toponimi in Martinica, cfr. V. Huyghues-Belrose, *Le nom des lieux à la Martinique: un patrimoine identitaire menacé*, in «Études caribéennes», 11 (2008).
[44] Cfr. A. Helg, *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*, Paris, La découverte, 2016.
[45] Cfr. H. Stehlé, *Végétaux d'origine asiatique ou africaine naturalisés dans l'Archipel Caraïbe*, in «Revue internationale de botanique appliquée et d'agriculture tropicale», 26, (mars-avril 1946), 281-282, pp. 100-101.

citate nel corpus, alcune sono autoctone – la ceiba (*mapou*) sopra menzionata, le bouganville (*bougainvilliers*[46]), i frangipani (*frangipaniers*[47]), le heliconie (*balisiers*[48]), le gerbere (*gerberas*[49]), le gliciridie (*glyciridia*[50]) e gli alberi di pecan (*pacaniers*[51]) – e altre sono esogene – i tamarindi (*tamariniers*[52]), gli iris (*iris*[53]), l'ibisco (*hibiscus*[54]), il *delonix regia* o flamboyan (*flamboyants*[55]), diversi tipi di palme comuni (*palmes*[56] e *palmistes*[57]) e le palme da cocco (*cocotiers*[58]).[59]

La natura, per Césaire, è qualcosa di molto concreto, che fa parte della vita esperita. L'autrice sottolinea le specificità («ces terres chaudes qui gardent vivantes les espèces géologiques»[60]) e, come i poeti, attiva i sensi: l'olfatto («les odeurs fraîches des ravins»[61]); la vista («la vue sur les montagnes est d'une intolérable beauté»[62]); il gusto (« La mer se gonfle, par-ci, par-là un effort, un bond savoureux»[63]); l'udito, («bruit de déchirure»[64] vs «bruit de palmes»[65]). Tuttavia, non permette all'inevitabile eccesso di sensazioni di offuscare il giudizio. Césaire problematizza gli elementi descrittivi perché, quando vengono portati in primo piano, rischiano di occupare tutta la scena, oscurando la vera essenza dei luoghi, che è data dalla realtà di chi li abita:

[46] Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 66; Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 94.
[47] Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 66; Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 86.
[48] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 86.
[49] Ivi, p. 94.
[50] Ivi, p. 91.
[51] Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 64.
[52] *Ibidem*.
[53] Césaire, *André Breton, poète* cit., p. 57.
[54] Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 66; Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 94.
[55] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 94.
[56] Ivi, p. 86.
[57] Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 64.
[58] Ivi, p. 65.
[59] Cfr. A. Emina, *Suzanne Césaire: la poétique de la responsabilité d'un sauvetage*, in «Ponts», 22 (2022), Mimesis Edizioni, pp. 113-130.
[60] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 93.
[61] Ivi, p. 94.
[62] Ivi, p. 87.
[63] Ivi, p. 85.
[64] *Ibidem*.
[65] Ivi, p. 89.

> si les fleurs ont su trouver juste les couleurs qui donnent le coup de foudre, si les fougères arborescentes ont sécrété pour leurs crosses des sucs dorés, enroulés comme un sexe, si mes Antilles sont si belles, c'est qu'alors le grand jeu de cache-cache a réussi, c'est qu'il fait certes trop beau, ce jour-là, pour y voir.[66]

A questa superficie, l'autrice oppone la simbiosi fra la ceiba e il contadino, grazie a quel fango nel quale entrambi si radicano. Vi è uno scambio reale fra l'albero, l'uomo, la terra e l'acqua, un passaggio di materiali e di energia fra organismi viventi e sostanze non viventi. È un'interazione interspecie, biologica, profonda e mutualistica, che permette alla pianta di usare il corpo dell'uomo per gettare nuovi germogli e consente al contadino di penetrare i segreti della natura, traendone benefici per la sua azione sul territorio: «Il s'est tourné (…) vers le coucher de soleil pour savoir le temps qu'il ferait demain – les rouges orangés lui ont indiqué que le temps de planter était proche».[67]

Lo spazio abitato

Nel paragrafo che segue, dopo aver ricordato la composizione della popolazione che risiede in quei territori, si esplora il modo in cui questa la abita.

Negli anni Quaranta, la composizione della popolazione di Martinica, di Haiti e delle Antille in generale è stratificata non per classi o caste, quanto per sfumature del colore della pelle. La questione degli autoctoni non entra in questo discorso, perché eliminati fin dal Seicento per le malattie importate o *manu militari*. Il primo nucleo dell'attuale società martinicana è costituito da coloni francesi, cui si aggiunge, fin dal 1670, una manodopera reperita tramite la tratta dall'Africa. Il numero degli schiavi va crescendo, fra alterne vicende, fino al decreto definitivo di abolizione del 27 aprile 1848 e all'emancipazione immediata,

[66] Ivi, p. 94.
[67] Ivi, p. 92.

ottenuta con la rivolta del maggio successivo. Questa sintesi, però, non è sufficiente per dare conto delle norme, scritte e non, che regolano i rapporti fra i singoli e determinano le dinamiche sociali. Non è sufficiente neppure per raccontare gli stati d'animo individuali e collettivi che ne permettono o meno l'evoluzione.

Césaire racconta dell'arrivo degli europei nelle Antille:

> Depuis l'arrivée des conquistadors (…) Il fallait d'abord et à tout prix, fût-ce au prix de l'infamie de la traite des nègres, créer une société américaine plus riche, plus puissante, mieux organisée que la société européenne délaissée – désirée.[68]

Introduce, così, i temi della tratta e della schiavitù che, in quegli anni, erano assenti dal discorso dei discendenti degli africani, per quel meccanismo di autocolpevolizzazione e di disistima che spesso le vittime sviluppano. Césaire enumera in modo lucido e netto le sciagure relative a quelle vicende, fustigando la leggerezza inconsapevole e il paternalismo dei versi di John-Antoine Nau, che descrivono nel modo seguente l'arrivo degli schiavi sulle coste della Martinica, dopo il viaggio atlantico:

> Les bons nègres semés sur l'eau comme des mouches,
> Sombre pullulement rieur aux escarmouches
> Promptes, – raillent l'essor des longs canots pointus.[69]

Questa rappresentazione di africani schiavi stupidamente ilari, malgrado tutto, riporta alla mente il cartellone pubblicitario della marca Banania che, dal 1915 al 1970, ha pubblicizzato i propri prodotti attraverso l'immagine di un *tiralleur* ('soldato coloniale') ridente seduto sotto un albero, con il fucile ai piedi, che mangia una ciotola di

[68] Ivi, p. 87.
[69] Citati in Césaire, *Misère d'une poésie* cit., p. 64.

cioccolato con farina di banane.[70] La realtà del popolamento africano della Martinica è fatta piuttosto di malattie, di fame e di alta mortalità:

> Les nègres importés eurent à lutter contre l'intense mortalité des débuts de l'esclavage, contre les plus dures conditions de travail qui soient, contre la sous-alimentation chronique – réalité encore vivante.[71]

La forza, la resistenza la flessibilità, l'eleganza e la grande bellezza della popolazione creola («hommes forts, résistants, souples, des femmes d'une élégance naturelle et d'une grande beauté»[72]), tanto decantate, sono state pagate al caro prezzo di una drastica selezione naturale.

Il peccato originale di quel popolamento è la schiavitù, designata come errore fatale («méprise fatale»[73]). Da lì sono discese risposte, a cominciare dall'attivazione dell'istinto di conservazione, su cui si sono costruite le fondamenta della società martinicana, grosso modo condivisa con le altre aree di geografie e storie simili.

Una serie di ordinanze settecentesche hanno cercato di mantenere netta la polarizzazione padrone-schiavo, che visivamente prendeva i colori del bianco vs il nero. Per esempio, la gente di colore non poteva esercitare la medicina, non poteva lavorare presso i notai, non poteva neppure portare abiti uguali a quelli dei bianchi e soprattutto non si potevano avere rapporti sessuali interraziali. Questo, tuttavia, non ha impedito la nascita di una popolazione meticcia, al prezzo di violenze che erano prassi comune, tanto che persino Nau non ha potuto ignorarle. Nei suoi versi,[74] la giovanissima Lily, poco più che bambina (*négrillonne*), bella come il sole («D'un noir luisant, presque doré de tant reluire»), diventa la preda («proie traquée, forcée») di vecchi bianchi dai tratti morali e fisici ripugnanti («vieux chasseurs blancs obscènes et

[70] Cfr. E. Sibeud, *«Y'a bon» Banania*, in «L'histoire par image» (2016), s.p.
[71] Césaire, *Malaise d'une civilisation* cit., p. 68.
[72] *Ibidem*.
[73] *Ibidem*.
[74] Césaire, *Malaise d'une poésie* cit., pp. 64-65.

velus»). Da qui, il prototipo dell'antillano, «arrière-petit-fils d'un colon et d'une négresse esclave»,[75] senza ruolo, senza identità, portatore del doppio canone, incapace di trovare una sintesi che gli consenta di agire proficuamente:

> Le voici déployant pour "tourner en rond" dans son île, toutes les énergies jadis nécessaires aux colons avides pour qui le sang des autres était le prix naturel de l'or, tout le courage nécessaire aux guerriers africains qui gagnaient perpétuellement leur vie sur la mort.[76]

Il giudizio di valore sui due poli è netto. I coloni bianchi e francesi usano la forza per motivi futili, per cupidigia, rinnovando la brama d'oro e di ricchezze smisurate che era già l'obiettivo dei primi conquistatori e delle corone che li finanziavano. Il raggiungimento di questo fine giustifica perfino la mancanza di rispetto nei confronti della vita umana. Invece, ai guerrieri africani, che pure si suppone usassero la forza e spargessero sangue, l'autrice attribuisce la qualità morale positiva del coraggio, che si oppone a quella spregevole dell'avidità, e motivazioni alte, ritraendoli nell'atto eroico di contrastare la morte. Questa duplice eredità è ciò che caratterizza la società antillana, di cui Suzanne Césaire mette in evidenza gli aspetti disforici. Ricettacolo di doppia forza e doppia ferocia, l'antillano fatica a trovare un equilibrio: «il ne peut pas accepter sa négritude, il ne peut pas se blanchir».[77] Accettare il proprio essere nero significa accettare il ruolo di vittima con tutti i risvolti psicologici che questo implica. Diventare bianco è impossibile dal punto di vista biologico, ma è anche arduo dal punto di vista sociale. Così, come spesso accade presso le popolazioni dominate, l'antillano applica la tecnica del *détour*, dello sviamento e della furbizia, invece di sfidare a viso aperto la discriminazione per trovare una sintesi efficace a ciò che è

[75] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 93.
[76] Ivi, p. 91.
[77] *Ibidem*.

vissuto come frattura: «La veulerie s'empare de ce cœur divisé, et, avec elle, l'habitude des ruses, le goût des "combines"; ainsi s'épanouit aux Antilles, cette fleur de la bassesse humaine, le bourgeois de couleur».[78] Codardo è l'epiteto che gli viene attribuito.

Infine, Suzanne Césaire immagina quale reazione possano avere i francesi metropolitani, atterrati per caso sulle isole, come avveniva di frequente con i funzionari inviati dalla Francia, di fronte allo spettacolo offerto dalla società meticcia antillana, «quand ils se penchent sur le miroir maléfique de la Caraïbe, ils y voient une image délirante d'eux-mêmes»[79]. Non riescono a riconoscere il volto dei loro figli, ne hanno paura:

> Ils n'osent pas se reconnaître en cet être ambigu, l'homme antillais. Ils savent que les métis ont part avec leur sang, qu'ils sont, comme eux, de civilisation occidentale. Il est bien entendu que les "métropolitains" ignorent le préjugé de couleur. Mais leur descendance colorée les remplit de crainte, malgré les sourires échangés. Ils ne s'attendaient pas à cet étrange bourgeonnement de leur sang. Peut-être voudraient-ils ne pas répondre à l'héritier antillais qui crie et ne crie pas "mon père". Cependant il faut compter avec ces garçons inattendus, ces filles charmantes. Il faut gouverner ces peuples turbulents.[80]

La nota ironica sull'autodichiarata assenza di pregiudizio di colore dei metropolitani mette anche in evidenza la mancanza di lucidità e l'ipocrisia dei colonizzatori, di fatto alla base dell'insuccesso delle politiche di sviluppo di quei territori.

Stabilita la composizione delle società antillane, passiamo ad esaminarne le condizioni di vita. Il terreno di analisi dell'autrice si sposta costantemente fra la Martinica, Haiti e l'insieme delle isole; quando,

[78] *Ibidem*.
[79] Ivi, p. 90.
[80] *Ibidem*.

però, intende segnare l'inizio della nuova era, si concentra sulla sua isola e la fissa in quel 1848 in cui avviene l'emancipazione. Questo movimento è ricordato in termini positivi sia perché definito *bon*, sia perché ha permesso l'emergere dell'io primitivo, portatore della forza della verità: «Au départ un bon mouvement: 1848 – la masse des nègres libérés, dans une brusque explosion du moi primitif, renonce à tout travail régulier, malgré le danger de famine».[81] La giustezza dell'azione, l'affrancamento da ogni infingimento, la ritrovata libertà, la mancanza di un'organizzazione nuova e la presa di distanza dalla vecchia hanno come primi esiti, poi consolidati, l'incertezza dei mezzi di sostentamento e l'insicurezza sociale: «faims, (…) peurs, (…) haines, (…) férocité qui brûlent dans les creux des mornes».[82]

In un contesto di denutrizione cronica, troviamo nel corpus due informazioni sul tema. Nau[83], indifferente e ignaro del problema della sottoalimentazione, accenna all'attività dei pescatori e cita il *lammbi*, che è un mollusco utilizzato nella cucina antillana. Césaire, invece, parla dei bambini nutriti con alimenti poveri: «les jolis négrillons qui digèrent (…) leurs racines cuites avec ou sans sel».[84] Insomma, la libertà ottenuta si scontra con una situazione economica che gli antillani non hanno strumenti per governare; allora, ritornano ai campi come salariati, senza riuscire a migliorare le condizioni di vita e il proprio status: «(…) le serf antillais vit misérablement, abjectement (…) et la médiocrité de nos villes-bourgs est un spectacle à nausée».[85]

La geografia urbana ne è testimone: la capanna (*case*), per esempio, ha rappresentato il modello abitativo tipico delle classi popolari fino alla metà del secolo scorso. Questo tipo di costruzione, inoltre, informa anche di come, in quelle stesse classi popolari, per secoli sia stato tramandato un sapere pratico di provenienza africana. L'autrice nota,

[81] Césaire, *Malaise d'une civilisation* cit., p. 73.
[82] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 94.
[83] Cit. in Césaire, *Malaise d'une poésie* cit., p. 64.
[84] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 91.
[85] Ivi, p. 89.

infatti, che «la case martiniquaise est la reproduction exacte (par opposition au toit conique, toit en forme de selle) des huttes des Beni-Maï (domaine du Congo Kasaï)».[86]

Conclusioni

Il discorso sulla Martinica e sulle Antille è stato dominato fino agli anni Trenta/Quaranta del secolo scorso dalla rappresentazione della bellezza dei paesaggi e dei suoi abitanti: il volto dell'antillano («le très beau visage»[87]) e la bellezza elegante delle donne («femmes-colibris, (…) femmes-fleurs tropicales, (…) femmes aux quatre races et aux douzaines de sang»[88]). Suzanne Césaire, invece, verbalizza le ferite, racconta le umiliazioni, tocca temi tabù, mettendo le vittime di fronte alla loro alienazione che, nel corso del tempo, si è radicata al punto da celare patologicamente la personalità degli individui, con evidenti ripercussioni sulle dinamiche sociali. Tutto ha avuto inizio con la colonizzazione e la pratica della schiavitù che, dal punto di vista dell'organizzazione dello spazio, si è tradotta nella suddivisione tra *habitation* e *case*. L'*habitation* è una tenuta con coltivazioni di caffè o di zucchero, dominata da una casa coloniale, normalmente di prestigio, di proprietà dei coloni, con un agglomerato di capanne nelle vicinanze. Per dirla alla Foucault (2019), un'eterotopia, cioè un'utopia attuata, altrettanto illusoria ma maggiormente portatrice di contrasti, inscritti nella sua stessa natura. Queste concretizzazioni mettono in risalto quanto disordinata e caotica sia l'altra faccia dello spazio antillano. Da una parte, si trova un luogo ordinato e sicuro, pieno di benessere e opportunità per i coloni.[89] Dall'altra, se ne profila uno caotico, dominato dalla miseria e dalla

[86] Césaire, *Malaise d'une civilisation* cit., p. 71.
[87] Césaire, *Le grand camouflage* cit., p. 87.
[88] Ivi, p. 86.
[89] Cfr. A. Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, Paris, J. Lecoffre, 1861, I, p. 5: «Des prisons sans muraille, des manufactures odieuses produisant du tabac, du café, du sucre, et consommant des esclaves». Auguste Cochin era uno storico e sociologo francese (1876-1916).

coercizione, generato dall'iniziale deportazione di milioni di persone dall'Africa, dalla violenza, dal sopruso quotidiano e soprattutto dalla sostanziale negazione delle caratteristiche fondamentali di umanità della maggioranza della popolazione. La soluzione è una speranza che l'autrice trasmette come una certezza. Sta nella presa di coscienza e nel conseguente reale riscatto delle popolazioni asservite:

> Et je pense aussi à demain.
>
> Des millions de mains noires, à travers les ciels rageurs de la guerre mondiale vont dresser leur épouvante. Délivré d'un long engourdissement, le plus déshérité de tous les peuples se lèvera, sur les plaines de cendre.[90]

Stiamo ancora aspettando.

[90] Césaire, *1943* cit., p. 82.

Paolo Rondinelli

Filologia, geografia e deonomastica in alcune raccolte paremiografiche dei secoli XV-XVII

Il saggio si sofferma sul ruolo delle antiche fonti geografiche (*in primis* della *Geographia* di Strabone latinizzata) all'interno delle raccolte di *paroimíai* umanistiche e tardo-rinascimentali. Dopo una parte introduttiva in cui ci si propone di affrontare le principali difficoltà ecdotiche presentate dai testi paremiografici, si procederà con l'analisi di specifici casi di deonomastica latina e volgare. L'obiettivo è quello di indagare i rapporti tra filologia, linguistica, storia e geografia attraverso le peculiarità di un genere ancora troppo poco conosciuto.

1. Per una critica del testo paremiografico di età moderna

Uno degli ambiti meno conosciuti della moderna critica testuale, in cui l'azione del «sogno dell'Umanesimo»[1] può dirsi evidente e decisiva, è dato dalla paremiografia, attività letteraria di antiche origini, tesa alla raccolta dei "proverbi" (in greco *paroimíai*).[2] Ponendosi

[1] F. Rico, *Il sogno dell'umanesimo: da Petrarca a Erasmo*, Torino, Einaudi, 1998.

[2] Termine da mettere tra virgolette, poiché inteso in maniera differente rispetto a ciò che intendiamo noi oggi con 'proverbio': «frase breve di forma lapidaria. o senenziosa, codificata nella memoria collettiva o tramandata in forma scritta, che enuncia una verità ricavata dall'esperienza e presentata come conferma di un'argomentazione, consolidamento di una previsione, ovvero come regola o ammonimento ricavabili da un fatto», secondo la definizione che ne dà C. Lapucci, *Dizionario dei proverbi italiani*, Milano, A. Mondadori, 2007, pp. IX-XLV, p. IX. Tra le sue caratteristiche – scrive ancora Lapucci – il proverbio «può essere formulato in forma metrica o in prosa ritmata. Ha di solito tradizione antica e una certa diffusione». Il termine greco *paroimía*, che si traduce con 'proverbio', ha tuttavia un significato diverso, più ampio, accogliente frasi che non sono realmente proverbi, come il celebre motto, *gnothi sauton*, 'conosci te stesso', annoverato da Teofrasto tra gli esempi di *paroimíai*. L'informazione è tratta dalla tesi di dottorato in Filologia e Cultura Greco-Latina e Storia del Mediterraneo Antico, discussa dal dott. Alessio Ruta (tutor: prof. Antonino M. Milazzo), *Il libro I dell'*Epitome proverbiorum Didymi et Tarrhaei *di Zenobio: introduzione, edizione critica e*

nel solco della tradizione delle sillogi alessandrine, formatesi in età ellenistica e proseguite in età tardoimperiale da raccolte epitomate, e successivamente dall'intensa attività dei paremiografi bizantini, gli umanisti – prima italiani e poi europei – hanno recuperato un "genere" dell'antica erudizione che presenta caratteristiche proprie rispetto a generi affini, come quello degli gnomologi, prediletti in età tardoantica e medievale.[3]

Dotate di un commento (*interpretamentum*) di lunghezza variabile, le raccolte paremiografiche si distinguono dagli gnomologi per il fatto di trattare una materia diversa, costituita da frasi proverbiali e non da sentenze pregnanti (*gnomai*) che raggrumano intere argomentazioni in chiave antiretorica, secondo i dettami di scuole ellenistiche come lo stoicismo. Proprio il rapporto con la retorica è uno degli aspetti più rilevanti della questione, giacchè le collezioni di *paroimíai* nascono come *instrumenta artis*, strumenti impiegati nelle scuole di retorica con lo scopo di avviare i giovani all'*accessus ad auctores* attraverso pillole di saggezza in grado di facilitare la memorizzazione di temi e *loci* significativi. Dalla saldatura tra la secca frase proverbiale e il commento, costellato di fonti e varianti, deriva un capitoletto di lunghezza, come si è detto variabile, mediamente simile a quella di un apologo.

Altra caratteristica distintiva della paremiografia è l'anonimato, che può essere presente fin dall'inizio o derivare dalla perdita di autorialità e di coordinate storiche precise da parte di estratti di sapienza filosofica e morale, come *apophthegmata*, *gnomai*, *chriai* (o *chreiai*), sottogeneri della gnomica dotati di una paternità ufficialmente riconosciuta.

In realtà questi limiti definitori, quando risultino chiari a livello teorico, nella pratica collettoria sono spesso violati o comunque oltrepas-

commento filologico (prov. 1-30), Università degli Studi di Palermo, ciclo XXIX, anno del conseguimento del titolo: 2018, p. 8. Cfr. *Il libro I dell'*Epitome proverbiorum *di Zenobio*, edizione critica a cura di A. Ruta, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020.

[3] Se ne parla in maniera più dettagliata in R. Tosi, *I Greci:* gnomai, paroimiai, apophthegmata, in *Teoria e storia dell'aforisma*, a cura di G. Ruozzi, Milano, B. Mondadori, 2004, pp. 1-16. Riguardo alle epitomi tardoimperiali, cfr. *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, a cura di E. Lelli, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

sati dal paremiografo, il quale – più o meno consapevolmente – opera contaminazioni tra proverbi e sentenze d'autore passate in proverbio, o tra proverbi e citazioni letterarie, massime, detti, motti, precetti, apoftegmi, aforismi, modi di dire, espressioni metaforiche e varie altre forme la cui natura è spesso difficile da riconoscere e circoscrivere; ragion per cui, nel momento in cui ci si immerga in una materia tanto eterogenea, sarebbe sempre opportuno premettere (e mantenere) un atteggiamento cauto e scettico di fronte a suddivisioni troppo rigide e nette.

Se è vero che, nella storia della paremiografia, esistono esempi di instancabile perizia metodologica, come quello offerto da Erasmo da Rotterdam, il quale ha dedicato più di trent'anni della sua vita all'ampliamento e al perfezionamento degli *Adagia*, lo stesso non può dirsi di altri umanisti paremiografi, di poco precedenti, come il neoplatonico Lorenzo Lippi da Colle Val d'Elsa, detto il Collense, che nel giro di pochi anni mise insieme una centuria di proverbi greco-latini dedicata al Magnifico Lorenzo de' Medici. Questo semisconosciuto professore di poetica e retorica, pur non mostrando l'acribia del Roterodamo, ha avuto il merito di introdurre, in Italia e in Europa, un genere come quello paremiografico, ignoto sino alla seconda metà del Quattrocento e lontano dalla tradizione del proverbio volgare di estrazione popolare, entrato secoli prima nella letteratura italiana.[4] Nel suo *Liber proverbiorum*, composto intorno alla metà degli anni Settanta del XV secolo, Lippi non si attiene sempre alla capillare distinzione, da lui stesso formulata con compiaciuta erudizione, nella prefazione indirizzata a

[4] A. D'Agostino, *Letteratura di proverbi e letteratura con proverbi*, in *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, Colloque Fribourgeois 2007 / Freiburger Colloqium 2007, a cura di H.Ó. Bizzarri, M. Rohde, Berlin-New York, de Gruyter, 2009, pp. 105-130. Per quanto riguarda il legame degli *Adagia* con la tradizione paremiografica, cfr. R. Tosi, *Dai paremiografi agli Adagia di Erasmo*, in *Selecta colligere*, II, a cura di M. Perkams, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, pp. 435-443. A proposito dei rapporti tra Erasmo e i filologi italiani si veda F. Bausi, *Erasmo e i filologi italiani*, in *Vir bonus dicendi peritus. Studi in onore di Paolo Viti*, a cura di S. Dall'Oco, L. Ruggio, Lecce, Milella, 2023, pp. 237-253.

Lorenzo, tra *paroimíai* e *dicta et dicteria* (in greco *scommata*), *facetiae* e *ledoriai*, *responsa* e *ioci et sales*.[5] La mancanza di omogeneità, tuttavia, non va intesa come negligenza: essa è piuttosto l'effetto della difficoltà a stabilire confini chiari in una materia tanto sfuggente come quella composta dalle forme dell'antica *brevitas*.

L'allestimento di una raccolta puramente paremiografica è probabilmente un progetto destinato a rimanere ideale. La paremiografia, se si vuole parlare di genere, è un genere di frontiera, da sempre aperto alle più varie contaminazioni. In età moderna, con il progressivo affermarsi del volgare, tale mescolanza si fa via via più accentuata e non si limita alla confusione tra forme anonime e forme d'autore, ma si struttura a livello linguistico, all'interno di raccolte sempre più ampie e varie, dove le moderne lingue europee convivono con le classiche e perfino con i vari dialetti della penisola italiana. È questo il caso dei *Proverbi italiani* di Francesco Serdonati, culmine della paremiografia tardorinascimentale e opera di notevole spessore culturale, in cui i due filoni – erudito e popolare – si trovano mirabilmente intrecciati.[6]

Speculare alla contaminazione delle forme, è la varietà dei contenuti in testi redatti secondo il principio gelliano, poi polizianeo, della *docta varietas*. «Plura quae natura et varietate distinguuntur in unum librum colligimus»: così scrive il Lippi in uno dei suoi *proverbia* (XVI), in cui stabilisce un parallelismo originale tra la sua raccolta e la piccola isola di Miconos sotto la quale, secondo il mito, sono conservati i corpi dei Giganti.[7] L'obiettivo di ogni paremiografo – scrive Erasmo negli *Herculei labores* – è quello di andare alla ricerca, per mare e per terra, di pietre preziose (*gemmulae*) caratterizzate dal fatto di essere «minutas atque humiles», piccole e inafferrabili, eppure portatrici del-

[5] L'elenco è presente in *Liber proverbiorum di Lorenzo Lippi*, edizione critica a cura di P. Rondinelli, Bologna, Bononia University Press, 2011, pp. 417-418.
[6] Sulla figura di Serdonati e sulla sua raccolta di proverbi, cfr. P. Fiorelli, *La raccolta di proverbi di Francesco Serdonati* (1999), ora in Id., *Occasioni d'incontro*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2018, pp. 103-114.
[7] *Liber proverbiorum*, cit., p. 424. Sulla *docta varietas* cfr. M. Mc Laughlin, *Literary Imitation in the Italian Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 191-200.

le radici della cultura occidentale.[8] La *paroimía* è un «celebre dictum, scita quapiam novitate insigne», che si distingue dal *sermo communis* per il guizzo di una *novitas* affatto particolare, salvo poi entrare nel linguaggio quotidiano proprio per la sua notorietà.[9] «A vulgo jactatum» – glossa Erasmo nella lettera a Lord Mountjoy premessa all'*editio princeps* parigina degli *Adagia* (1500) – il proverbio ha la duplice qualità di essere *celebre* e *scitum*, 'fine, arguto, spiritoso, conveniente'; e ancora 'esperto, pratico, abile, perito', dal verbo *scio* che comporta un "saper fare", derivante dall'osservazione della realtà, e un conseguente "saper dire" all'occorrenza. Tutt'altro che spontaneo e genuino, il proverbio pre-ottocentesco è uno strumento retorico dalle enormi potenzialità espressive, distante «a vulgi hoc est sordido sermone».[10]

La paremiografia antica, ripresa anche da altri umanisti italiani, ben più noti del Lippi, come Poliziano, Polidoro Virgili, Filippo Beroaldo, Bartolomeo Fonzio e Niccolò Angeli, rivela un volto inaspettato del proverbio, nient'affatto – o non solo, o almeno non in prima istanza – popolare.[11] È vero, purtuttavia, che, come si è già anticipato, il processo

[8] La citazione è tratta da *Opera omnia Desideri Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, II.1-8, a cura di M.L. Van-Poll-Van de Lisdonk *et al.*, Amsterdam *et al.*, North-Holland-Elsevier, 1981-2005, II.5, *adagium* III.1.1, p. 28.

[9] Così si legge nella pagina intitolata *Quid sit paroemia*, in apertura degli *Adagia*. Cfr. *Opera omnia*, II.1, pp. 46-47.

[10] Ancora dalla lettera a Lord Mountjoy, per cui cfr. *D. Erasmi Roterodami veterum maximeque insignium paroemiarum, id est adagiorum collectanea…*, Parisiis, Iohann Philippus Alemannus, 1500. Cfr. *Correspondance d'Érasme*, I, a cura di M. Delcourt, Bruxelles, Éditions Presses Académiques Europeénnes, 1967, pp. 266-268; C. Balavoine, *Les principes de la parémiographie érasmienne*, in *Richesse du proverbe*, II, a cura di F. Suard, C. Buridant, Lille, Université de Lille, 1984, pp. 9-23, p. 13, nota 33; A. Wesseling, *Dutch Proverbs and Expressions in Erasmus' Adages, Colloquies and Letters*, in «Renaissance Quarterly», LV, 1 (2002), pp. 81-147, p. 85, nota 11.

[11] L'elenco è parziale e ha un intento meramente esemplificativo. Per quanto riguarda il Poliziano, amico del Lippi e forse ispiratore della centuria del Collense, è noto il progetto, d'impronta enciclopedica, di una raccolta di *excerpta*, *paroimíai* e *geloia*, tràdito dal manoscritto Magliabechiano VIII 1420 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Cfr. anche L. Cesarini Martinelli, *Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti di Angelo Poliziano*, in «Rinascimento», s. II, XX (1980), pp. 327-358. Quanto a Polidoro Virgili, autore del *Proverbiorum libellus*, successivamente intitolato *Adagiorum opus*, l'opera è stata recentemente pubblicata per la prima volta in traduzione italiana. Cfr. Polidoro Virgili, *Adagia humana*, a cura di R. Ruggeri, Perugia, Morlacchi editore

di affermazione e codificazione della lingua italiana ha comportato un abbassamento delle barriere tra l'aristocratica *paroimía*, tratta dai libri, e il volgare proverbio circolante per le strade, di bocca in bocca, in ambienti urbani e rurali. Nel passaggio alla seconda metà del XVI secolo si può dire che, almeno in ambito paremiografico, la *docta varietas* abbia perso il suo aggettivo. Resta tuttavia il carattere miscellaneo di raccolte che possono continuare a definirsi paremiografiche per il loro intrinseco classicismo, per un legame con la tradizione che non viene meno in una veste in cui trovano spazio forme e temi diversi, sempre alla ricerca, però, di quella *scita novitas* in grado di aggiungere originalità, lepidezza e sapidità al discorso.

Si comprende dunque il carattere peculiare della critica del testo paremiografico, che presenta insidie al di là delle comuni problematiche, già di per sé complesse, proprie dei testi frammentari.[12] Pensare di pubblicare edizioni critiche di testi paremiografici limitandosi a risolvere le questioni poste dai testi a tradizione indiretta significherebbe affrontare solo una parte del problema. Al filologo-paremiologo è richiesto uno sforzo ulteriore, poiché, se da un lato è vero che, in questa

U.P., 2021. Non meno celebri sono le *Annotationes centum* e l'*Oratio proverbiorum* di Filippo Beroaldo il Vecchio. Riguardo alle prime, si veda Filippo Beroaldo, *Annotationes centum*, a cura di L.A. Ciapponi, Binghampton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1995. Il testo dell'*Oratio* è stato pubblicato per la prima volta a Bologna nel 1499 per i tipi di Benedetto Faelli. Infine non va trascurata la menzione di manoscritti conservati presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze: il primo è il ms. 837, contenente uno zibaldone lessicografico di Bartolomeo Fonzio, che, oltre a offrire un «contributo determinante» nell'individuazione di testi presenti nella biblioteca del Fonzio, ricopre un ruolo significativo anche per quanto concerne la tradizione indiretta del *Liber proverbiorum* di Lorenzo Lippi, più volte citato nel suddetto zibaldone. Cfr. S. Caroti, S. Zamponi, *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio umanista fiorentino*, con una nota di E. Casamassima, Milano, Il Polifilo, 1974, p. 31. Cfr. inoltre *Liber proverbiorum*, cit., p. 249-251. Il secondo è il ms. Ricc. 702 che attesta i *Proverbiorum collectanea* di Niccolò Angeli da Bucine, dedicati a Giovanni Nesi sempre sul finire del secolo XV. Gli intrecci tra la paremiografia umanistica e la lessicografia latina di età moderna sono fitti anche nel *Cornu Copiae* di Niccolò Perotti, per cui si rimanda a F. Stock, *Studi sul* Cornu Copiae *di Niccolò Perotti*, Pisa, Ets, 2002; e all'edizione Niccolò Perotti, *Cornu Copiae seu linguae Latinae commentarii*, a cura di J.-L. Charlet *et alii*, Sassoferrato, Istituto Internazionale di Studi Piceni, 1989-1998.

[12] W. Lapini, *Testi frammentari e critica del testo: problemi di filologia filosofica greca*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013.

specifica tipologia testuale, le parole degli altri sovrastano numericamente le parti originali scritte di pugno del paremiografo, dall'altro è pur vero che si tratta di un'opera a tutti gli effetti; un'opera il cui autore è al tempo stesso un compilatore; un insieme composito, ma a sé stante, dove tradizione diretta e indiretta si confondono alternando citazioni a parti autoriali nello spazio di un capitoletto. Esiste dunque la tradizione dell'opera nel suo complesso e quella delle sue singole parti, le quali, staccandosi dal mosaico, possono avere circolazione autonoma con maggiore o minore fortuna.

Connesso al discorso sulla convivenza tra tradizione diretta e indiretta, è il tema dell'autorialità che, pur sbiadita dall'anonimato caratteristico del proverbio, è attestata dalle parti autografe. Queste, nei manoscritti di età moderna, possono essere anche piuttosto consistenti; per cui i problemi della filologia di tradizione e quelli della filologia d'autore coesistono in un genere ibrido, che si prefigge di recuperare un'arcaica (e arcana) sapienza grazie alla solerzia di un *auctor-compilator*, che assembla gli elementi di un congegno testuale molto complesso, fin quasi a scomparire dietro alla potenza espressiva di un'anonima trovata, destinata a confluire nel «sapere non firmato del gruppo».[13]

Non sono molti tuttavia i casi noti di manoscritti autografi di raccolte paremiografiche. Un esempio è dato dai sei tomi di cui si compone il Cappon. 27^{1-3}-28^{1-3}, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, recante la raccolta del Serdonati;[14] ma più spesso ci si imbatte

[13] P. Camporesi, *La formazione e la trasmissione del sapere nelle società pastorali e contadine*, in «Estudis d'història agrària», V (1985), pp. 77-89, p. 87.

[14] La scoperta si deve a Giampaolo Pecori, lo studioso che, tramite opportuni raffronti con altri autografi serdonatiani (il manoscritto Magl. XIII 18 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, che contiene il *De' costumi de' Turchi e modo di guerreggiarli*, opera rimasta inedita fino al 1853; e una lettera del Serdonati a Baccio Valori, contenuta nelle filze Rinuccini, 27, II), ha riconosciuto l'autografia dei volumi capponiani, giunti fino a noi adespoti e anepigrafi poiché mutili, privi della prima parte della raccolta, la cui materia proverbiale è disposta in ordine semialfabetico. In particolare si tratta delle lettere A-En, che è stato possibile ricostruire grazie alla copia laurenziana, conservata nel manoscritto Mediceo Palatino 62^{1-4} della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze. La copia, fatta approntare dal cardinale e accademico della Crusca, Leopoldo de' Medici, si è dunque rivelata essenziale ai fini della realizzazione dell'edizione critica,

in trascrizioni di copisti che, magari illetterati e ignari del latino, commettono vari tipi di errori: dalle banalizzazioni delle citazioni letterarie al mancato rispetto dei limiti della stringa-citazione, alla confusione tra le parti che compongono il commento. Le situazioni sono le più varie; per cui può capitare che una variante venga scambiata per l'inizio del proverbio successivo, con conseguenti difficoltà di numerazione; e viceversa che l'inizio di un proverbio venga inglobato nel precedente come presunta variante. Casi di accorpamento di proverbi distinti e di separazione di proverbi-varianti sono all'ordine del giorno. Al filologo-paremiologo non resta che destreggiarsi in una fitta selva di informazioni e di citazioni di fonti, nel tentativo di ricostruire la volontà di un autore-non autore, che va ricostruita attraverso la rimodulazione di un coro di voci del passato.

Vi sono poi i problemi legati al significato dei "proverbi", i quali sono talvolta incomprensibili, volutamente ermetici, criptici, allologici, allusivi. I problemi semantici sono particolarmente ostici nei casi in cui il proverbio non sia commentato o venga commentato in maniera scarna, con pochi indizi relativi al valore e all'origine della frase. Si può dire che la comprensione del testo sia, in ultima analisi, il primo e più alto ostacolo per il critico del testo paremiografico, che rischia di perdersi in mille rivoli interpretativi, e in congetture tese a dare senso a formule che ne sono apparentemente prive, vuoi per un'*obscuritas* appositamente desiderata e cercata, vuoi per la fuoriuscita della frase dall'uso e per la perdita della motivazione nel corso del tempo.

ora in corso di stampa presso la stessa accademia. Cfr. Fiorelli, *La raccolta di proverbi*, cit., p. 111, note 47-48. Cfr. inoltre P. Rondinelli, *Verso l'edizione a stampa dei "Proverbi" di Francesco Serdonati*, in *Fraseologia, paremiologia e lessicografia*, Atti del Convegno dell'Associazione Phrasis, Firenze, Università degli Studi di Firenze-Accademia della Crusca, 19-21 ottobre 2016, a cura di E. Benucci, D. Capra, P. Rondinelli, S. Vuelta García, Roma, Aracne, 2018, pp. 185-202, pp. 186-187.

2. Compagni di viaggio: ma della vita o della storia?

La metafora ricorrente dei proverbi intesi come "compagni di viaggio" dell'essere umano è antica.[15] Essa si lega al concetto di utilità dei breviari di pillole di saggezza, in grado di guidare l'uomo lungo il cammino della vita; e di edificarlo moralmente attraverso regole di comportamento, frutto dell'esperienza delle generazioni precedenti. Nei lessici più antichi, come la *Suda*, l'aggettivo greco *ofélimos* ('utile') si accompagna più di una volta alla parola *logos* per definire la *paroimía*, frase utile alla vita (*biofelès*) o alla società (di utilità comune: *koinofèlès*).[16]

È curiosa l'idea che una semplice frase come il proverbio possa scortare e perfino condizionare il corso della storia e della vita dell'uomo. Per spiegare questo apparente paradosso, occorre risalire al valore originario delle *paroimíai*, che, nell'antica Grecia, erano intese come *parodikà diegémata*, 'detti situati lungo il cammino'. Non è probabilmente un caso che una delle possibili etimologie di *paroimía* contenga la parola *oimos*, 'strada, via', per cui il proverbio sarebbe qualcosa che si colloca *iuxta viam et iuxta rationem*, 'accanto alla via e alla ragione', come ha scritto Lippi.[17] Scrive Platone, nell'*Ipparco*, che il figlio di Pisistrato, tiranno di Atene, fece apporre delle erme, lungo la via che collegava la *polis* al Pireo, allo scopo di educare i cittadini in modo da poter governare sugli uomini migliori possibili. Le erme ai bordi

[15] Mi sono servito di questa espressione per intitolare uno dei paragrafi dell'introduzione all'edizione critica del *Liber proverbiorum* di Lorenzo Lippi (alle pp. 196-203). Il titolo è stato ripreso nel seguente saggio: P. Rondinelli, *Cento compagni di viaggio. Storia della tradizione del* Liber proverbiorum *di Lorenzo Lippi*, in *Storie di libri e tradizioni manoscritte dall'Antichità all'Umanesimo*, in memoria di Alessandro Daneloni, a cura di S. Rocchi, C. Mussini, München, Herbert Utz Verlag, pp. 127-152.

[16] Così il patriarca di Costantinopoli, Fozio, nel suo *Lexicon* (IX sec. d. C.), s.v. *paroimía*.

[17] Cfr. *Liber proverbiorum*, cit., p. 417. Si veda anche il *Lexicon* del patriarca di Costantinopoli, Fozio (IX sec. d. C.), s.v. *paroimía*. Quanto all'etimologia del termine *paroimía*, cfr. A. Pagliaro, *Aedi e rapsodi*, in *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1953, pp. 36-37; F. García Romero, *Sobre la etimología de 'paroimía'*, in «Paremia», VIII (1999), pp. 219-223.

delle strade, quasi come cartelloni pubblicitari *ante litteram*, miravano a svolgere una funzione pedagogica, volta a diffondere una forma di saggezza condensata[18].

Per provare a rispondere alla complessa domanda posta da Piero Fiorelli nella premessa all'edizione dei proverbi del Serdonati («"compagni di viaggio", ma del viaggio "della vita"? o piuttosto "della storia"?»), si potrebbe partire proprio dalle parole del Collense che, nel suo *Liber proverbiorum*, definiva i *proverbia* «humanae vitae profutura». Si giungerebbe così a una prima conclusione che vedrebbe pendere la bilancia dalla parte della vita. Non bisogna però dimenticare che, mentre scriveva queste parole, Lippi si rivolgeva al *princeps* per eccellenza: quel Lorenzo de' Medici che gli aveva dato tanta fiducia da assegnargli la cattedra di poetica e retorica allo Studio di Pisa. Dovremmo dunque pensare alla centuria del Lippi come a una silloge di regole di vita per il principe? Tale interpretazione è stata in effetti già formulata, all'inizio del Novecento, dal filologo austriaco, Karl Müllner, il quale ha dato per primo alle stampe il *Liber proverbiorum*, parlando di *Lebensregeln an die Hand* ('regole di vita a portata di mano'):[19] una lettura, quella del Müllner, in parte sconfessata da Sebastiano Timpanaro che, nel suo contributo alla miscellanea Perosa, ha messo in luce come il Magnifico Lorenzo avesse bisogno di ben altre astuzie nella feroce politica del suo tempo.[20] Più verosimilmente – prosegue Timpanaro – sembra lecito scorgere, dietro al concetto di *utilitas vitae*, la volontà del Collense di dimostrare al potente mecenate il proprio livello di erudizione; e con esso l'opportunità della scelta di affidargli la cattedra

[18] Così Platone nell'*Ipparco* (228 c 4-6). Cfr. A.M. Ieraci Bio, *Le concept de paroimia: proverbium dans la haute et la basse antiquité*, in *Richesse du proverbe*, cit., pp. 83-94.
[19] *Laurentii Lippii Collensis opuscula tria*, a cura di K. Müllner, in «Programm des K.K. Staats-Ober-Gymnasiums zu Wiener-Neustadt am Schlusse des Schuljahres 1900-1901», Wiener-Neustadt, A. Klinger, 1901, p. 2.
[20] S. Timpanaro, *Appunti per un futuro editore del Liber proverbiorum di Lorenzo Lippi*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, II, a cura di R. Cardini, E. Garin, L. Cesarini Martinelli, G. Pascucci, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 391-435, pp. 398-399.

a Pisa, insieme all'incarico di pronunciare l'orazione inaugurale del rinnovato Studio (1473).[21]

A sua volta l'ipotesi di una mera esibizione oratoria risulterebbe insufficiente se rimanesse l'unica sul tavolo. Per quanto opportuna e sensata, essa rischia di far passare in secondo piano l'effettivo legame esistente tra proverbio e politica tra Quattro e Cinquecento; un rapporto tra lingua e potere che si può definire centrale, al di là della morale e della formazione etica del sovrano. A quell'altezza cronologica la sapienza si vestiva di un abito esteriore, la *facetudo*, ingrediente indispensabile alla costruzione di un'immagine impeccabile da parte del principe agli occhi del volgo: una *facies* di uomo forte, colto e brillante, nell'azione e nella loquela, al quale nessuno si sarebbe mai potuto rivolgere con l'antico adagio: *Rex illitteratus quasi asinus coronatus est*.[22]

Alle soglie della modernità il proverbio erudito assumeva nuove specificità connesse al potere: proverbi sul principe, per il principe e contro il principe erano all'ordine del giorno; e il *princeps*, una volta di fronte a simili ordigni retorici, poteva farne un uso manipolatorio, trascurarne il valore relegandone la funzione a un'effimera *delectatio*; oppure giovarsene come ponte culturale per arrivare rapidamente alla sapienza dei classici.

[21] Cfr. G. Albanese, *«Et Pisas brevi novas Athenas futuras». Una laudatio Pisanae urbis per l'inaugurazione dell'Università (1473)*, in *Studi per Umberto Carpi. Un saluto da allievi e colleghi pisani*, a cura di M. Santagata, A. Stussi, Pisa, Ets, 2000, pp. 3-41. Cfr. anche V. Giustiniani, *L'orazione di Lorenzo Lippi per l'apertura dell'Università di Pisa*, in «Rinascimento», s. II, XIV (1964), pp. 265-284. Più in generale si veda A.F. Verde, *Lo Studio fiorentino, 1473-1500: ricerche e documenti*, Firenze, Olschki, 1985.

[22] Sulle varie sfumature di questo proverbio latino, cfr. P. Rondinelli, *«Il re non letterato è un asino coronato». Breve indagine intorno a un proverbio, tra storia, sapere e potere*, in *Studi di fraseologia e paremiologia*, II, a cura di L.A. Messina Fajardo, F. Martínez Carnero de Calzada, Roma, Aracne, 2015, pp. 41-64; I. Caiazzo, *«Rex illiteratus est quasi asinus coronatus». I laici e la filosofia nel XII secolo*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LXIII, 2 (2016), pp. 347-380. Cfr.inoltre N. Rubinstein, *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, I. *Political Thought and the Language of Politics. Art and Politics*, a cura di G. Ciappelli, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2004, pp. 259-271. Quello tra proverbio e potere politico è un legame proseguito anche in tempi più recenti. Cfr. J. Breuillard, *Proverbes et pouvoir politique: le cas de l'U.R.S.S.*, in *Richesse du proverbe*, cit., pp. 155-165.

Si può dunque concludere che gli antichi proverbi siano formule in grado di giovare alla vita dell'uomo tramite gli insegnamenti della storia; nella stessa (scarsa) misura in cui il corso della storia venga guidato dall'esperienza degli uomini che li pronunciano e delle genti che li ereditano sotto forma di «grande libro della collettività».[23]

3. Il ruolo della geografia nelle raccolte paremiografiche umanistiche e tardo-rinascimentali

Ponte verso la sapienza dei classici, le raccolte paremiografiche umanistiche si caratterizzano, come si è detto nel paragrafo iniziale, per una grande varietà di temi e fonti, che giustifica l'irregolare distribuzione della materia secondo il criterio di una *rerum disparilitas*, presente anche nel Poliziano dei *Miscellanea* e delle *Silvae*, meno diffuso, in verità, del più canonico ordine alfabetico e tematico.[24] La tipologia testuale della raccolta paremiografica si presenta come esito di un montaggio di materiali preesistenti, eterogenei per cultura, lingua e provenienza, di carattere storico, filosofico, letterario, ma in primo luogo enciclopedico, a cui attingere notizie salaci e inusuali.

Autori cari ai paremiografi sono Gellio, Macrobio, Columella, Vitruvio, Plinio il Vecchio, Plutarco e molti altri. Un posto di assoluto rilievo spetta ai geografi, come Pomponio Mela, latinizzato nel XV secolo da Bartolomeo Fonzio; e ancor più Strabone, la cui *Geographia* fu latinizzata da Guarino Veronese (libri I-X) e da Gregorio Tifernate (li-

[23] Così Pieter Jacob Harrebomée definiva la tradizione orale dei modi di dire olandesi. Cfr. A. Weststeijn, *Sfogliando il «grande libro della collettività»: i proverbi olandesi e i loro cultori tra passione e moralismo*, in *La fortuna dei proverbi, identità dei popoli. Marco Besso e la sua collezione*, a cura di L. Lalli, Roma, Editoriale Artemide, 2014, pp. 287-294, p. 287.
[24] Cfr. A. Perosa, *I «Miscellanea» di Angelo Poliziano. Edizione e commento della prima centuria*, a cura di P. Viti, Firenze, Olschki, 2022; V. Branca, *La incompiuta seconda centuria dei Miscellanea di Angelo Poliziano*, Firenze, Olschki, 1961; *Miscellaneorum centuria secunda di Angelo Poliziano*, a cura di V. Branca, M. Pastore Stocchi, Firenze, Fratelli Alinari, Istituto di Edizioni Artistiche, 1972; *Silvae di Angelo Poliziano*, a cura di F. Bausi, Firenze, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1997.

bri XI-XVII) per papa Niccolò V.[25] Colpisce, in altre parole, la presenza di "proverbi" definibili come geo-etnografici, derivanti dalle forme di vita sociale e culturale delle popolazioni del mondo antico: dall'Iberia all'Estremo Oriente, passando per l'Italia, l'Africa, la Grecia e l'Asia Minore. Pur essendo stato un grande viaggiatore, Strabone, a differenza di Pausania, non è stato un periegeta, ma più propriamente un geografo che ha fondato la sua opera in massima parte su fonti scritte più che su osservazioni autoptiche. Le sue *paroimíai* sono dunque molto antiche e offrono interessanti conoscenze sull'identità di popoli descritti attraverso la lente di aneddoti raccontati da altri popoli, con un'ironia pungente, talvolta ingiuriosa, anticipatrice della tradizione dei cosiddetti blasoni popolari.[26] Solo per fare alcuni esempi, in parte tratti dalla latinizzazione della *Geographia*, si pensi a: *Cumani non sentiunt*, *Sero sapiunt Phriges*, *Phrigum et Misorum fines separati*, *Cretenses semper mendaces, malae bestiae et ventres pigri*, *Lerii mali*, *Omnes insulani mali, Siculi vero pessimi*, *Sardi venales*, *Et tu Punicus et tu Graeculus es*. Per fare invece qualche esempio di qualità positive: *Crotone salubrius*, *Semper Africa aliquid novi apportat*, *Cretensis nescit pelagus*.[27]

4. Paremiografia e deonomastica latina: *cretizare* e *carizare*

Particolarmente interessanti, dal punto di vista linguistico, sono quei detti, proverbi e blasoni che collegano la paremiografia alla deonomastica. In particolare, in questo paragrafo, ci soffermeremo su due casi di deonomastica latina, dati dai verbi *cretizare* e *carizare* che deri-

[25] Cfr. A. Daneloni, *Fonzio e Pomponio Mela*, in «Studi medievali e umanistici», II (2004), pp. 151-165; A. Diller, P.O. Kristeller, *Strabo*, in *Catalogus translationum et commentariorum*, II, a cura di P.O. Kristeller, Washington, Catholic University of America Press, 1971, pp. 225-233.

[26] Sui blasoni popolari nell'Europa del XVI-XVII secolo, cfr. F. Pignatti, *Etimologia e proverbio nell'Italia del XVII secolo: Agnolo Monosini e i* Floris Italicae linguae libri novem, I, Manziana, Vecchiarelli, 2010, pp. 327-337.

[27] Si tratta di detti diffusi in varie raccolte paremiografiche di età moderna: dal Lippi a Erasmo, dal Monosini al Serdonati. Sul tema dei *graeculi*, divenuto un vero e proprio *topos*, cfr. *Liber proverbiorum*, cit., pp. 198-199.

vano dall'isola di Creta e dalla regione anatolica della Caria. Il suffisso *-izare*, che «presenta uno statuto foneticamente variabile: *-issāre* / *-izāre* / *-idiāre* […]»,[28] è tipico dei verbi la cui prima parte sia riconducibile a un sostantivo o a un aggettivo; e indica il "trasformare in", il "rendere simile a" o comunque l'attribuire a qualcuno le caratteristiche salienti di tale sostantivo o aggettivo. Nel caso dei Cretesi e degli abitanti della Caria si tratta dell'astuzia; per cui i "proverbi" (intesi sempre in senso lato) *Cum Cretensi cretizare* e *Cum Care carizare* vengono associati al più noto *Vulpinari cum vulpe*, varianti latine dei toscani *Volpeggiare con le golpi* o *Co' maliziosi bisogna proceder maliziosamente*, registrati dal Serdonati, il quale commenta: «Usare astuzia con gli astuti… cioè: contra l'altrui mine usare contramine».

Dal nome proprio al nome comune, per citare il titolo di un noto saggio di Bruno Migliorini,[29] attraverso la paremiografia – e molto prima dei linguaggi settoriali – si approda alla deonomastica latina; in questo caso alla coppia di verbi detoponimici, *cretizare* e *carizare*, derivati in *-izare* dagli etnici *cretese* e *cario*. Con questi esempi la paremiografia offre dunque un contributo numericamente modesto, ma culturalmente rilevante, al lessico deonimico. Se ne ricava, una volta di più, la centralità del suffisso latino *-izare* nei meccanismi di formazione verbale a partire da nomi propri; un fenomeno diffuso che trova la sua naturale prosecuzione nell'italiano *-eggiare*, ancora oggi produttivo, al pari di *-izzare*, in verbi come *danteggiare*, *catoneggiare*, *maramaldeggiare* e molti altri ancora.[30]

[28] L. Tronci, *Spunti per una descrizione dei verbi in* -eggiare *e* -izzare. *I dati dell'italiano antico in prospettiva diacronica e comparativa*, in «Echo des études romanes», XV, 1-2 (2019), pp. 5-29, p. 5.
[29] B. Migliorini, *Dal nome proprio al nome comune: studi semantici sul mutamento dei nomi propri di persona in nomi comuni negl'idiomi romanzi*, ristampa fotostatica dell'ed. del 1927, con un supplemento, Firenze, Olschki, 1968.
[30] Per quanto riguarda *danteggiare*, cfr. R.L. Nichil, *Per una breve storia lessicografica del verbo deonimico* danteggiare, in «Italiano LinguaDue», XVI, 1 (2024), pp. 936-947, p. 936.

5. Una locuzione deonimica dalla storia controversa: *navigare alla raugea*

Quando, nel 1855, Ettore Marcucci diede alle stampe le *Lettere* del mercante, linguista e viaggiatore fiorentino, Filippo Sassetti (XVI secolo), la sua edizione, pur essendo l'unica disponibile, non fu accolta con entusiasmo dal mondo accademico.[31] Il testo era ritenuto poco attendibile e già il filologo Emmanuele Rocco, noto per i suoi studi di lessicografia italiana e napoletana, nella recensione all'edizione Marcucci apparsa su «Rivista Sebezia» (I, IV, s.d., ma nello stesso 1855), aveva individuato vari *loci* incerti, tra cui la «locuzione fantasma» *alla rangea*, riferita alla navigazione dei marinai, presente all'inizio della prima lettera inviata dal Sassetti al cugino Lorenzo Giacomini (Pisa, 5 aprile 1570).[32] La tesi del Rocco è che la lezione non fosse bene accertata e che fosse piuttosto da leggere come *alla raugea*, «cioè secondo le usanze e consuetudini di Ragusa».[33] Sul finire del XIX secolo, forse in maniera

[31] Cfr. *Lettere edite e inedite di Filippo Sassetti*, raccolte e annotate da E. Marcucci, Firenze, Le Monnier, 1855. Nato a Firenze nel 1540, Sassetti morì in India nel 1588. Cfr. F. Surdich, *Sassetti, Filippo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 90, 2017, pp. 713-714.

[32] Lorenzo Giacomini Tebalducci Malespini era cugino di Sassetti per parte materna. Tra i classicisti più aggiornati del suo tempo, fu tra i più validi allievi di Pier Vettori insieme al già citato Serdonati, a Lionardo Salviati, a Vincenzio Borghini e a vari altri. Cfr. F. Niccolai, *Pier Vettori (1499-1585)*, Firenze, Libr. Internazionale Succ. B. Seeber, 1912; M. Pecoraro, *Vettori, Piero (1499-1585)*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, diretto da V. Branca, con la collaborazione di A. Balduino, M. Pastore Stocchi, M. Pecoraro, IV, Torino, Utet, 1986, pp. 419-422; G. Piras, *Pier Vettori e Poliziano: per la storia del Terenzio Bembino e della filologia terenziana nel Cinquecento*, in *Storie di libri e tradizioni manoscritte dall'Antichità all'Umanesimo*, in memoria di Alessandro Daneloni, cit., pp. 323-370; D. Baldi Bellini, *Il greco a Firenze e Pier Vettori (1499-1585)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014. Del Giacomini si occupò S. Salvini, *Fasti consolari dell'Accademia Fiorentina*, Firenze, Tartini e Franchi, 1717, pp. 259-274. Un recente profilo bio-bibliografico di Lorenzo Giacomini è offerto da A. Siekiera, *Giacomini Tebalducci Malespini, Lorenzo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., 54, 2000, pp. 181-183.

[33] La recensione si trova in *Scritti varii di Emmanuele Rocco*, Napoli, Stabilimento Tipografico, 1859, pp. 16-23, p. 17. Del Rocco si segnala la recente edizione del *Vocabolario del dialetto napolitano*, a cura di A. Vinciguerra, Firenze, Accademia della Crusca, 2018. Quanto alla definizione di «locuzione fantasma», riferita ad *alla rangea*, essa è tratta da G.R. Cardona, *Note sassettiane*, in «Lingua nostra», XXXII, 2 (1971), pp. 38-45, p. 39.

indipendente dal Rocco, Alberto Guglielmotti apostrofava così il Marcucci: «Guardi meglio, non si spaventi al dittongo, e legga l'*u* in vece dell'*n*: pensi che la *Rangèa* non esiste; e sappia che così vogliono gli altri scrittori marinareschi, e insieme il valore e senso della voce».[34] Nel 1936, in un articolo pubblicato su «Archivium Romanicum», Angelico Prati, rifacendosi al Guglielmotti, ribadì la necessità di emendare il passo della lettera in questione, scrivendo *alla raugea* al posto di *alla rangea*.[35]

Varcato il secolo dall'inizio del dibattito, nel 1961 Gastone Pettenati, dopo un accurato esame paleografico condotto sul manoscritto autografo del Sassetti, si espresse senza dubbi in favore di *alla raugea*, con parole chiare e nette, contenenti anche un duro giudizio sul Marcucci: «Si può perciò assicurare che il Sassetti scrisse *raugea* nonostante la 'certificazione' del Marcucci – mediocrissimo lettore e scadente editore – e si può dimettere la questione».[36] Pettenati ha dunque ritenuto erronea e priva di senso la lezione *rangea*, escludendo l'etimo francese *à la rangée*, donde il significato di 'in fila, in ordine' (e dunque 'navigare di conserva', 'una nave dietro l'altra'), adottato dal Marcucci e da vari dizionari, tra cui il *Vocabolario della lingua italiana* di Pietro Fanfani o il *Dizionario etimologico italiano* (DEI). Nel DEI in particolare, alla voce *rangea, alla*, si legge: «Oggi si propende a correggere il testo "alla raugea" ma forse è ipercritica»; e si dà credito all'etimologia francese *rangée* (secolo XIV), da cui deriverebbe anche la voce ingiuriosa, *rangèo*, ancora viva nel XVIII secolo, nel contado pistoiese, con il significato di

[34] A. Guglielmotti, *Vocabolario marino e militare*, Roma, Carlo Voghera tipografo, 1889, s.v. *Raugèa (alla)*, coll. 1425-1426, col. 1426.

[35] A. Prati, *Nomi e soprannomi di genti indicanti qualità e mestieri*, in «Archivium Romanicum», X (1936), pp. 201-256. Si veda anche, del Prati, il *Vocabolario etimologico italiano*, Roma, Multigrafica, 1969, riproduzione facsimilare dell'edizione del 1951, s.v., *raguseo* (con *s* dolce), ant. *raugeo*, dove viene citata la locuzione *navicare alla raugea*.

[36] G. Pettenati, *Alla raugea*, in «Lingua nostra», XXII (1961), p. 99. All'inizio della nota Pettenati ricorda la segnatura dell'autografo, che è il ms. Riccardiano 2438 bis, già 2471, della Biblioteca Riccardiana di Firenze.

'babbeo' (DEI, 3206). L'*emendatio* è stata invece accolta da Migliorini (*Che cos'è un vocabolario*).[37]

Nel vivo di tanto dibattere, che negli anni Sessanta ha visto intervenire anche Žarko Muljačić,[38] è uscita la nuova edizione delle *Lettere* del Sassetti, curata da Vanni Bramanti, meritoria per il suo scrupoloso fondarsi su un riesame completo degli autografi e per la capillare ricerca di ogni possibile testimonianza.[39] Nel passo incriminato Bramanti opta per *raugea* mettendo a testo: «Mio magnifico e onorando cugino. Io mi trovo la gratissima vostra, e per risposta vi dico che e' Consoli faranno anteriori a voi e' marinari; sendo che e' navicono alla raugea e hanno interesse ne' noli, e' vi faranno cedere le loro ragioni»; e nelle note spiega così la locuzione: «al modo dei marinai di Ragusa, soliti dividere il profitto sia con l'armatore sia con il mercante committente».[40]

L'interpretazione è in linea con quella del Guglielmotti, secondo cui i marinai partecipavano dei guadagni con il padrone e con i mercanti. Del resto sappiamo, da una nota di Manlio Cortelazzo apparsa su «Lingua nostra» nel 1963, che all'epoca esistevano vari tipi di *viaggi*, ognuno dotato di regole e caratteristiche proprie in fatto di ripartizione degli utili: se nel *viaggio all'Inglese, o Fiamminga*, il personale di bordo (la *gente*) era pagato con il compenso mensile pattuito e l'utile dei noli spettava integralmente agli armatori (la *nave*), nel *viaggio alla Francese* erano previste la detrazione dalla somma degli utili di tutte le spese e la suddivisione dell'avanzo a metà tra la *gente* e la *nave*; mentre nel *viaggio alla Biscaina*, dal totale dei noli, erano tolte alcune spese di viaggio (dette complessivamente *alberaggi*) e del resto erano fatte tre parti: una alla *gente* e due alla *nave*, a cui andavano anche tutte le spese

[37] B. Migliorini, *Che cos'è un vocabolario?*, terza edizione riveduta, Firenze, Le Monnier, 1961, p. 78. Il DEI registra entrambe le voci: *rangea* (3206) e *raugea* (3212).
[38] Ž. Muljačić, *Etimologijske i leksikologijske bilješke (Etymological and Lexicological Notes)*, in «Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja», IV (1966), pp. 103-115.
[39] Successiva è l'edizione delle lettere del Sassetti inviate dall'India. Cfr. F. Sassetti, *Lettere dall'India (1583-1588)*, a cura di A. Dei, Roma, Salerno editrice, [1995].
[40] Cfr. *Lettere da vari paesi, 1570-1588, di Filippo Sassetti*, introduzione, testo e note a cura di V. Bramanti, Milano, Longanesi, 1970, pp. 33-35.

rimanenti.[41] Il *viaggio alla Ragusea* era quello secondo cui gli utili erano ripartiti per metà tra la *gente* e la *nave*, mentre le spese di vitto gravavano in maniera diversa a seconda della categoria delle persone.

Alla base del significato vi è dunque «l'accordo di spartire i guadagni e le perdite del viaggio fra il padrone della nave (o il mercante per conto del quale si faceva il trasporto) e i marinai». Così si legge nel *Grande dizionario della lingua italiana* (GDLI) alla voce *navigare*; e ciò vale non solo per *navigare alla ragusea*, ma anche per altre espressioni analoghe sia italiane, come *navigare alla biscaglina* e *navigare alla parte*, giustapposte nel GDLI come sinonimiche;[42] sia latine come *navigare ad partem*, locuzione contrapposta a *navigare ad marinariciam*, cioè 'a salario fisso', dove il termine *marinaricia* equivale appunto a 'salario, retribuzione'.[43]

Tra storia e geografia, diritto ed economia, i modi avverbiali e le locuzioni che abbiamo incontrato, derivanti dagli antichi usi della navigazione, dimostrano, una volta di più, la permeabilità di un ambito interdisciplinare come quello fraseologico e paremiologico.

Navigare alla raugea è una locuzione deonimica marittima, attorno alla quale è sorto un lungo e ampio dibattito, che ha visto protagoniste più discipline in dialogo tra loro: dalla filologia alla linguistica, alla storia della letteratura italiana e della cultura europea. In questo caso, come negli altri sopra citati, non si può parlare di frase d'autore. È probabile anzi che il modo avverbiale *alla raugea*, pur trovandosi nel

[41] Cfr. M. Cortelazzo, *Raugea (alla)*, in «Lingua nostra», XXIV (1963), p. 45. Fonte del Cortelazzo è un trattato di Giovan Domenico Peri, *I frutti d'Albaro, overo il Negotiante*, consultato nell'edizione veneziana del 1697 (in particolare il capitolo IX della terza parte, intitolato *Navigatione Maritima*). Economista e mercante genovese, il Peri qui citato non va confuso con l'omonimo poeta di Arcidosso (Siena). Sul Peri mercante cfr. M.M. Niri, *Gio. Domenico Peri, scrittore, tipografo, uomo d'affari nella Genova del Seicento*, in «La Berio», XXVI, 3 (1986), pp. 3-27.

[42] Legato a *navigare alla biscaglina*, è il modo di dire *armare il terzo alla biscaglina*, registrato dal Guglielmotti (s.v., cit.) con il valore di 'ammettere anche i marinai in società di guadagno e di perdita'. Vedi il sintagma *terzo biscaino*, nel *Vocabolario nautico* posto al termine di P. Pantera, *L'armata navale*, in Roma, Appresso Egidio Spada, 1614: «è quando si arma un vascello in compagnia per andare in corso».

[43] G. Bonolis, *Il diritto marittimo medievale dell'Adriatico*, Pisa, Mariotti, 1921, p. 216.

Sassetti, sia più antico (a differenza di quanto si legge in DEI, 3212); e l'ipotesi sembra essere corroborata dalle già citate *Note sassettiane* di Cardona, dove si ricorda la presenza di *raugeo* nella *Cronica* di Benedetto Dei.[44]

Sta di fatto che la locuzione, finalmente intesa nel suo etimo reale, è il frutto linguistico delle leggi del mare e dell'uso, non della norma; o, se si vuole, della norma dell'uso, che è quella dei rigidi e flessibili proverbi.

[44] Cardona, *Note sassettiane*, cit., p. 39, nota 4. La *Cronica* del Dei è conservata in ASFI (Archivio di Stato di Firenze), cod. 119. Cfr. B. Dei, *La cronica dall'anno 1400 all'anno 1500*, a cura di R. Barducci, Firenze, Francesco Papafava editore, 1984. L'aggettivo *raugeo* ricorre anche in altre opere del Sassetti: vedi *Sul commercio tra la Toscana e le nazioni levantine* (1577), Firenze, Tipografia Galileiana di M. Cellini e C., 1853, p. 18.

Il volume accoglie gli atti del convegno «Filologia, Storia e Geografia: questioni e prospettive» (25 e 26 ottobre 2023) tenutosi all'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo e promosso dal Centro di Ricerca FilPol "Filologia, Politica, Storia, Società", istituito dagli atenei di Catania, Cagliari, Torino, Urbino e diretto da Stefano Rapisarda. Alle comunicazioni di Giuseppina Brunetti, Filippo Costantini, Paolo Maninchedda, Giuseppe Noto e Stefano Rapisarda, si sono aggiunti i contributi di Alvise Andreose e Antonella Negri, di Antonella Emina e di Paolo Rondinelli, che con i precedenti saggi hanno in comune l'obiettivo di far interagire scienze filologiche e discipline collaterali dando vita ad un'idea di filologia che non si limita alla sua veste di *Textkritik*, ma che si pone come un dispositivo ermeneutico nel più vasto senso possibile.
Nella volontà di percorrere nuove piste d'indagine facendo interagire filologia, dimensione storica, frontiere geografiche e contesti culturali differenti, questo volume dà forma e sostanza ad una riflessione sul ruolo della filologia romanza nella storia e nella cultura europee e globali, all'interno dell'odierna cornice socio-politica.

ISBN: 978-88-3312-177-2
e-ISBN: 978-88-3312-178-9
DOI: https://doi.org/10.13125/unicapress.978-88-3312-178-9