

Anteprima di  
F. Benozzo, *Etnofilologia. Un'introduzione*,  
Napoli, Liguori, 2010 (in corso di stampa);  
capitolo 3 della parte II

*Il “tradizionarsi” delle tradizioni*

Negli anni successivi alla seconda Guerra Mondiale, mentre discipline come l'antropologia, l'archeologia e la storia riflettevano e dibattevano su concetti-chiave (da utilizzare poi concretamente nella pratica dello scavo, dell'inchiesta sul campo e della lettura dei documenti), quali il neoevoluzionismo, il processualismo, il funzionalismo o la *longue durée* (dibattito da cui sono poi nati specifici ambiti di ricerca e modi di interpretare la ricerca: ad esempio – per fermarsi al caso dell'archeologia – l'etnoarcheologia, l'archeologia sperimentale, l'archeologia delle zone storiche, l'archeologia dei sistemi, l'archeologia analitica, la *Behaviorial Archaeology*, l'archeologia processuale e post-processuale, l'archeologia simulativa, l'archeologia cognitiva, l'archeologia genetica: cfr., per una sintesi, Giannichedda [2002]), la riflessione e il dibattito tra i filologi relativamente ai propri metodi di studio dei reperti non ha fatto registrare altri eventi, a quanto mi risulta, che la polemica (tra l'altro esclusivamente italiana) sulla cosiddetta “critica degli scartafacci” di Gianfranco Contini (cfr. Contini [1992]), da cui sarebbe poi nata la “critica delle varianti” (su cui si veda ora, per una sua innovativa valutazione, Meschiari [2008a: 92-120]). Sono naturalmente a conoscenza del dibattito sulle diverse esperienze ecdotiche che vide tra i suoi protagonisti, tra gli anni '30 e gli anni '80 del Novecento, filologi come W.W. Greg, William P. Shepard, Henry Quentin, Cedric E. Pickford e altri – dibattito mirabilmente districato e ripercorso da Raimondi [1983] –, così come non ignoro gli sforzi di un filologo come d'Arco Silvio Avalle per dialogare con le scienze “dure”, ad esempio il suo tentativo di interpretazione della trasmissione dei testi secondo il principio di irreversibilità sancito dalla seconda legge della termodinamica (cfr. Avalle [1978]), ma resta il fatto che questi dibattiti non possono essere considerati qualcosa di diverso da messe a punto interne alla disciplina, e non hanno sancito – con la parziale eccezione continiana di cui ho detto – autentiche svolte nel modo di concepire il lavoro del filologo (con il grande rispetto che porto all'opera di un maestro come Pasquali, non sono affatto convinto che – come scrive Canfora – egli abbia «svolto un ruolo principale nel

*capovolgere* la prospettiva “lachmanniana”» [Canfora 2008: 67, corsivo dell’autore]). Grande attenzione merita la “filologia cognitiva” di cui ho già parlato in precedenza: al di là del fatto che fino ad ora non sia riuscita a indicare un vero e proprio panorama epistemologico alternativo (come in realtà si prefigge di fare), al di là del fatto che la sua rivista scientifica ufficiale (CP) abbia pubblicato, tra alcune cose nuove, molti articoli interpretativi ed ecdotici di stampo tradizionalissimo, firmati da filologi tradizionalissimi che semplicemente riciclano e aggiornano le proprie procedure in una nuova terminologia, e al di là della deriva quasi esclusivamente formale e formalistica di certe esasperazioni del metodo applicato e inseguito, non c’è dubbio che uno sforzo vero, non di maniera, di confrontarsi con i progressi delle altre discipline sia qui ravvisabile addirittura come prima, programmatica esigenza.

A parte questa incoraggiante e recentissima eccezione (ma in realtà, come ho accennato, anche in virtù dei pochi risultati concreti che la filologia cognitiva ha finora prodotto), bisogna però constatare che il fine della ricerca filologica è rimasto lo stesso, e i fondamenti epistemologici della filologia testuale sono ancora oggi gli stessi dell’epoca dei suoi fondatori tardo-ottocenteschi. Lo ribadisce – rivendicando pure un valore positivo per questo conservatorismo! – Alfredo Stussi, scrivendo che «una volta che non ci si faccia ingannare da semplici cambiamenti di denominazione, che lasciano intatta la sostanza delle cose, si notano dopo un secolo e mezzo, forti elementi di continuità nella critica del testo» [Stussi 1985: 30]. L’ecdotica che Stussi difende è un esercizio critico incorruttibile, fedele a se stesso e ai propri paradigmi, ben diverso dalle altre false discipline che corrono dietro alle mode del momento e dibattono di cose destinate a passare; una disciplina per la quale, in definitiva, i dibattiti epistemologici tradiscono «inquietudini» dalle quali conviene tenersi alla larga: «lontana dalle inquietudini epistemologiche di alcune sedicenti scienze umane, la critica del testo resta, per buona ventura, una forma di alto artigianato culturale, la cui validità si misura tutta e soltanto nelle opere» [*ibidem*: 30].

Personalmente, trovo questa sbandierata immutabilità allarmante. E mi viene da pensare che se questa situazione si riscontrasse in altre discipline (sedicenti? minori? non rigorose?), oggi si eseguirebbero inchieste etnografiche alla maniera di Lewis Henry Morgan, scavi archeologici con i metodi usati da Christian Jürgensen Thomsen e indagini storiche secondo i principi di Jacob Burckhardt. La filologia, detta in breve, non ha avuto un suo Lévi-Strauss, un suo Gordon Childe o un suo Fernand Braudel (mi si potrebbe citare Erich Auerbach, che ho già ricordato come figura con cui i maniaci del manoscritto per il manoscritto, dei testi per i testi e della forma per la forma dovrebbero continuamente fare i conti; ma è un dato di fatto che la sua statura e vastità non ha portato alla fondazione di un vero e proprio innovativo paradigma, in qualche maniera fruibile sul piano operativo dell’indagine filologica). E anche questo può forse spiegare il

permanere di un'idea di tradizione, ancora fondamentalmente ottocentesca nella sua disarmante linearità, fondata su concetti quali *prestigio*, *imitazione* e *influsso* (sinteticamente: dalla cultura greca classica alla cultura latina – sua imitatrice –, e da questa alle culture volgari, nate nel solco della latinità: per una discussione articolata di questa pervicace impostazione cfr. Benozzo [2007a: 9-26]).

È da queste premesse che deriva la statica visione, nata in un'ottica di critica delle fonti e propugnata in particolare da lavori come quelli di Ernst Robert Curtius, della tradizione come di un repertorio al quale “si attinge”, o che viene di volta in volta “attualizzato” o “ri-usato”; da questa idea di fondo è facile procedere per smembramenti e parcellizzazioni, suddividendo arbitrariamente la tradizione in parti di comodo, poste tra loro in rapporti di opposizione o di correlazione: tradizione “orale”, “colta”, “popolare”, “volgare”, etc. Può forse aiutare, per uscire da queste visioni tautologiche e schematiche, il richiamo a un'idea di cultura come «un modo di gestire la continuità della vita del gruppo di fronte alla finitezza della vita dell'individuo» [Duranti 2007: 27]: richiamo che presuppone come fondamentale il ruolo della comunicazione, importantissima «nella costruzione e nel mantenimento di qualsiasi comunità e nella gestione della vita quotidiana da parte di qualsiasi individuo» [*ibidem*]. Ciò che sarebbe importante raggiungere, come primo punto operativo, è il superamento della «divisione tra cultura materiale e cultura intellettuale», arrivando a una visione unitaria in cui si riconosca che «la codificazione di entrambe <è> costruita secondo gli stessi criteri con cui si forma una tradizione etnolinguistica» e che ciò che muta è soltanto, almeno in parte, «la modalità di trasmissione delle due diverse tradizioni, poiché, in genere, diversamente da quelle che trasmettono cognizioni quali ad esempio quelle mitologiche, le tradizioni che veicolano saperi tecnico-pratici si trasmettono in prosa quotidiana e nel contatto lavorativo e individuale tra maestro e apprendista» [Costa 2008: 194-195].

Per la filologia, una risposta più credibile e articolata di quella offerta dai filologi stessi, può intanto venire da studi come quello di Carlo Severi intitolato *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria* (cfr. Severi [2004]), un libro nel quale viene dimostrato come le tecniche della memoria siano quelle che meglio resistono ai conflitti (sociali, culturali e politici) attraverso i quali si muove e vive una tradizione. Da questo punto di vista, nella scia di Dan Sperber e Pascal Boyer (cfr. Benozzo [2000d; 2008q]), la ricerca dell'antropologo deve sempre tradursi in uno studio dei modi in cui le rappresentazioni (intese come concreti processi mnemonici e cognitivi) si propagano in una società. Severi non parla più, allora, di “visioni del mondo”, ma di «catene di trasformazioni» prodotte dalla «propagazione» delle idee. La cultura, anzi, può essere definita come un fenomeno di contagio, come lo scambio incessante cui le rappresentazioni sono sottoposte nella comunicazione quotidiana. In quest'ottica di studio di

propagazione delle rappresentazioni, la concreta percezione e rappresentazione di fatti, immagini e credenze assume evidentemente un ruolo privilegiato, nello studio dei processi mnemonici di confronto e di integrazione.

La punta di diamante di queste nuove approssimazioni è, per quanto mi riguarda, la poco nota opera dell'archeologo australiano Ben Sandford Cullen, prematuramente scomparso nel 1995 all'età di 31 anni, la cui teorizzazione di una *Cultural Virus Theory* ha reso possibili nuove interpretazioni di fenomeni come il megalitismo o le credenze religiose, intesi e studiati alla stregua di malattie: cfr. Cullen [1990; 1991; [1992; 1993; 1995; 1996a]. È per me del tutto evidente che, applicando la sua teoria del predatore e della preda (cfr. Cullen [1996b: 2000]), potremmo intendere meglio anche dati come quelli rappresentati dalle *élites* intellettuali della cultura scritta: ho in mente ad esempio alcune sue considerazioni come la seguente «if western European art [ma potremmo nel nostro caso sostituire *art* con *written culture*] is to be thought of as a predator, then clearly, along the course of its long naturalistic tradition, it had found a very successful formula» [Cullen 2000: 256]. Ancora: «from the point of view of a predator the question is how much energy can be diverted away from the genetic kin of its prey into the body of the predator, the cultural life-form itself» [*ibidem*].

Per superare i termini sanciti dall'impostazione tradizionale, e per tentare di collocare la discussione su un livello diverso e più complesso, si può partire da molto lontano, provando a integrare alcune acquisizioni della neurobilologia con quelle della paletnologia. Se la tradizione di cui si occupano i filologi ha a che fare in primo luogo col linguaggio, è forse allora necessario tornare a riflettere proprio sul linguaggio in quanto tale: solo così, auspicabilmente, si arriverà a comprendere la natura secondaria e accidentale delle lingue scritte (cioè trascritte), dei loro manufatti e dei rapporti tra questi manufatti, anche per valutare la loro importanza in modo completo e non acritico all'interno dell'evoluzione di *Homo scribens*.

Poiché è ormai noto che non esistono, nel cervello umano, vere e proprie "aree del linguaggio", dal momento cioè che tanto l'area di Broca quanto l'area di Wernicke – le due aree implicate nella comprensione e differenziazione del linguaggio – sono in primo luogo legate ad altri aspetti della cognizione (quali l'imitazione, la vocalizzazione, la memorizzazione), e la funzione strettamente linguistica rappresenta una loro specializzazione (cfr. Rizzolatti-Arbib [1998]), risulta chiara l'importanza di affrontare lo studio dei rapporti tra produzione del linguaggio e sviluppo cerebrale anzitutto da un punto di vista diacronico. Uno sviluppo particolare delle aree in questione è già identificabile nei primi rappresentanti del genere *Homo* (in particolare *Homo habilis*, a partire da 1,8 milioni di anni fa), ma per quanto appena detto è difficile inferire che queste specie possedessero un

linguaggio articolato (cfr. tuttavia le ipotesi sul linguaggio olistico di Mithen [2005]). Le tre fasi che i dati anatomici e quelli archeologici permettono di ricostruire a proposito della storia linguistica degli Ominidi, sono le seguenti: 1) esistenza di un protolinguaggio rudimentale in *Homo ergaster* e *Homo erectus* (tra 1,8 e 0,6 milioni di anni fa), periodo nel quale si può osservare una bassa categorizzazione degli utensili, l'assenza di rappresentazioni simboliche, l'assenza di sepolture; 2) primi sviluppi articolati del protolinguaggio tra 600.000 e 40.000 anni fa (*Homo neanderthalensis*, *Homo sapiens antico*), quando si assiste alla comparsa di oggetti compositi semplici forniti di manico e, negli ultimi 100.000 anni, alla comparsa di inumazioni volontarie; 3) nascita e sviluppo del linguaggio moderno a partire da 40.000 anni fa (*Homo sapiens sapiens*), quando gli oggetti compositi diventano complessi (con utilizzazione di materie animali) e le rappresentazioni simboliche sono abbondanti (per una sintesi, cfr. Hublin [2007]).

Richard Leakey è stato uno dei primi paleontologi ad avere individuato nella tecnologia la forza determinante per l'espansione del cervello: le sue tesi sulla glottogenesi retrodatano ad almeno *Homo erectus* la fondazione del linguaggio articolato (cfr. Leakey-Lewin [1992: 242-250]). L'unico studio di linguistica che abbia finora tentato di dimostrare con esempi concreti la correlazione tra sviluppo tecnologico e sviluppo linguistico nella preistoria è Alinei [1996-2000: I, 439-488]. In esso, vengono poste in correlazione le tre macroaree preistoriche di industrie litiche ([1] Asia orientale con strumenti-ciottolo [*choppers*], [2] Nord Africa e Asia occidentale con bifacciali [*hand-axes*], [3] Europa orientale e Asia centrale con schegge rudimentali [*flake tools*]) e la distribuzione geografica dei tre tipi fondamentali di tipologia linguistica ([1] lingue isolanti [Asia sud-orientale], [2] lingue flessive [*phyla* indeuropeo, Cartvelico, Afroasiatico], [3] lingue agglutinanti [*phyla* uralico, alcaico, paleosiberiano]).

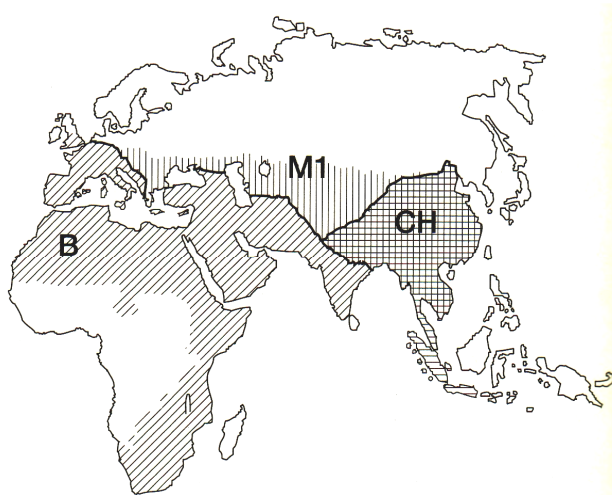


Figura 1. La tripartizione litica [da Alinei 1996-2000]

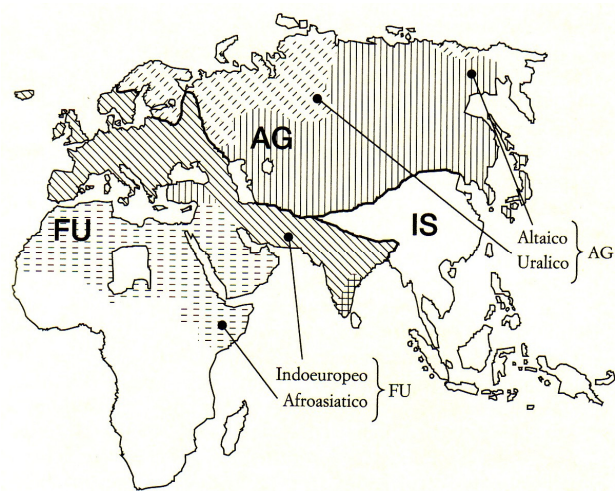


Figura 2. La tripartizione linguistica [da Alinei 1996-2000]

Questa corrispondenza genera un modello evolutivo-cronologico secondo il quale sarebbe possibile individuare quattro stadi convenzionali: 1) *Homo loquens I*, dagli inizi del linguaggio fino alla diaspora in Africa, comprendente *Homo loquens Ia* (cioè *homo erectus*, allo stadio del *chopper*, corrispondente alla lessicalizzazione di tipo isolante) e *Homo loquens Ib* (cioè *Homo erectus* e *Homo sapiens* arcaico, con l'innovazione del bifacciale, corrispondente a una lessicalizzazione di tipo flessivo); 2) *Homo loquens II*, culminante nel secondo balzo innovativo costituito dalle industrie di Levallois (300.000 anni fa), corrispondente all'evoluzione da *Homo sapiens* arcaico fino a *Homo sapiens sapiens* (industrie su scheggia e industrie su lama del Paleolitico Medio e Superiore), con una lessicalizzazione di tipo agglutinante nelle aree dove non erano arrivati i bifacciali e una grammatica sempre più complessa; *Homo loquens III*, corrispondente all'inizio degli insediamenti territoriali definitivi (dal Mesolitico fino all'inizio dell'Età dei Metalli), caratterizzato da innovazioni linguistiche (come l'articolo) e dal raggiungimento del livello massimo di complessità sintattica; 4) *Homo scribens* (in Europa dall'Età del Bronzo), con l'inizio della fase linguistica attuale, dominata dalla lingua scritta (cfr. *ibidem* e Alinei [1998]). Queste conclusioni sono state comprovate da alcuni interventi al convegno tenutosi nel 2003 a Johannesburg in onore di Philip Tobias (cfr. d'Errico, Backwell [2005]; penso in particolare a Conrad [2005], Marean [2005] e Soressi [2005]), nei quali è stata mostrata «la possibilità di considerare la transizione eurasiatica dal Paleolitico Medio al Superiore come graduale ed eterogenea nel tempo e nello spazio, uno sviluppo puntuato durante il quale le stesse comunità neanderthaliane mostrerebbero dati che supportano l'ipotesi di una loro partecipazione attiva

alla transizione verso la modernità comportamentale» (cit. da Costa [2007b: 219]).

È ormai venuto il tempo che il filologo tenga conto anche di queste ricerche quando prova a comprendere, ad esempio, come nasce, come si evolve, come si trasmette e come si disperde un fenomeno culturale, oppure quando si interroga sui modi in cui nelle società umane si originano le specificità etniche ed etnolinguistiche. È proprio in questa prospettiva che si può inquadrare il problema della connessione tra geni e cultura (per la nozione di gene cfr. Jacob-Monod [1961], Schaeffer *et al.* [2001], Venter *et al.* [2001] e Changeux [2002; 2007]). La visione delle lingue e delle culture come oggetti al tempo stesso biologici e sociali dovrebbe invitare a una costante integrazione dei risultati del linguista e del filologo con quelli dello psicanalista, del sociologo, del biologo, dell'archeologo e del neurofisiologo. Questa idea di «variabilità» e «variazione» attraversa, toccando livelli diversi, tutta la moderna ricerca genetica e neurofisiologica. Ritorna, ad esempio, nei già menzionati lavori di Dan Sperber sulla modularità (ricerche che potrebbero utilizzare anche gli studiosi di storia delle idee, e in particolare quegli studiosi di letteratura antica e comparata che continuano a operare i loro raffronti soltanto su base tematica). Secondo Sperber «a livello degli episodi individuali di memorizzazione, rimemorizzazione, imitazione e comunicazione, le variazioni sono la norma piuttosto che l'eccezione. Né la memoria né i micromeccanismi della trasmissione si approssimano al grado di affidabilità che sarebbe necessaria per spiegare la macrostabilità culturale» [Sperber 2007: 271]. Come si può allora spiegare la relativa stabilità di una tradizione? Escludendo ipotesi come quella di Blackmore [2000] sull'innata predisposizione umana all'imitazione, si può riflettere sulle diversità e stabilità culturali facendo riferimento all'organizzazione modulare del cervello, così come è stata argomentata da Cosmides-Tooby [1994]: «un modulo cognitivo è un dispositivo mentale/cerebrale autonomo caratterizzato da input specifici da cui deriva output caratteristici per mezzo di procedure proprie [...]. Tra gli esempi di moduli più spesso richiamati, si possono citare: il riconoscimento dei visi, la paura del vuoto, l'attribuzione di stati mentali ad altri [...] la decodifica degli enunciati, la lettura e la scrittura» [Sperber 2007: 273]. Ogni modulo possiede un ambito "proprio" (l'insieme degli input che esso ha la funzione di trattare: nel caso del modulo di riconoscimento dei visi, l'insieme dei volti visibili) e un ambito "effettivo" (l'insieme degli input effettivamente trattati: nel caso del modulo di riconoscimento dei visi, l'insieme degli stimoli visibili sufficientemente salienti al fine di attivare il modulo). Le capacità cognitive modulari giocano un ruolo decisivo nelle rappresentazioni del mondo vivente, dei numeri, delle idee religiose; è nel variare degli ambiti, nella loro interrelazione mai lineare, che si gioca il rapporto tra stabilità e variabilità delle culture. Va da sé che se si accetta questa proposta di Sperber (già argomentata in Sperber [2001a; 2001b]),

l'intera idea monolitica di tradizione tipica della visione corrente va riveduta e corretta, e addirittura rovesciata: anche il modello modulare indica infatti che non ha alcun senso continuare a concepirla come un repertorio al quale si attinge, dal momento che ogni processo di comprensione, memorizzazione e narrazione dipende sempre da disposizioni cognitive motivazionali.

Le questioni sollevate da questo tipo di ricerche riguardano da vicino chi si occupa di "tradizione" e di "tradizioni". Si chiede ad esempio Peter Marler: «i legami tra geni e cultura sono di tipo causale o si danno nell'ordine della coincidenza? Se sono di tipo casuale, in che direzione si muove la casualità? La cultura provoca delle differenze genetiche o ne è il risultato? O le due cose assieme?» [Marler 2007: 154]. Una delle vie per provare a rispondere scientificamente a queste domande è quella offerta dall'analisi del comportamento "culturale" degli animali. Lo studio del comportamento del passero del Nord America, per esempio, dimostra che il suo dialetto non è innato ma appreso, e che si trasmette di generazione in generazione «nei modi in cui si trasmette ogni tradizione orale» [*ibidem*: 155] (cfr. anche Konishi [1985], Marler [1991]). L'eredità filogenetica di ogni specie pone tuttavia dei limiti alle possibilità culturali: le possibilità di arricchimento culturale non sono infinite. Gli uccelli che imparano a cantare e sono geneticamente spinti a farlo imparano in modo selettivo e operano delle distinzioni, privilegiando per esempio le strutture cantate della loro specie, in un'interazione profonda tra il processo di trasmissione culturale e le predisposizioni innate. È in questo senso che Marler ha formulato il concetto di «istinto di apprendimento» (cfr. Gould-Marler [1987]).

Gli scenari aperti da questi approcci sono vertiginosi: «Mi sembra che il concetto di "istinto di apprendimento" sia valido tanto per il linguaggio umano quanto per il canto degli uccelli. Può aiutarci a capire altre forme di comportamento umano trasmesse culturalmente? La questione è aperta. Ma l'idea sa di determinismo, e la cosa turba molta gente. Certo non si tratta di disprezzare la diversità virtualmente infinita che ispira così tanto la creatività umana. È la nostra fonte di vita. Occorre tuttavia ricordare che non siamo solo umani» [Marler 2007: 159]. Questo istinto di apprendimento sembra manifestarsi anche nell'automatismo con cui l'uomo è capace di apprendere a leggere, poiché «l'invenzione della scrittura è indubbiamente un fatto culturale, ma la possibilità di identificare i segni e le loro combinazioni associati a significati deve fondarsi su meccanismi di memorizzazione di cui il cervello umano è stato capace ancor prima dell'invenzione della scrittura stessa» [D'Agostino 2007: 26]. Leggere comporta numerosi aspetti culturali di tipo arbitrario, e i processi di adattamento e decodificazione dei diversi alfabeti e sistemi di segni si concentrano nella regione visiva ventrale (detta via del *cosa*), anatomicamente opposta alla regione visiva dorsale (detta via del *come* e del *dove*, interessata all'azione e alla localizzazione spaziale). Oggi si può in



ogni caso affermare che la regione della forma visiva delle parole si inserisce in un tessuto corticale più vasto il cui ruolo nel riconoscimento visivo, sul piano filogenetico, è molto antico. Le variazioni culturali che la nostra specie è in grado di inventare non sono, in definitiva, illimitate: al contrario, esse sono strettamente condizionate dalle rappresentazioni e dai meccanismi cerebrali che l'evoluzione ha determinato geneticamente.

Se è vero che i risultati delle ricerche più avanzate insistono tutti su una variabilità da cogliere a livello dell'individuo (là dove l'antropologia ragiona preferibilmente a livello di gruppi), si può tuttavia dire che «è indispensabile [...] per la vita di ogni individuo che il funzionamento del congegno naturale di cui siamo dotati si inneschi attraverso un processo di interazione con l'ambiente» [*ibidem*: 29]. In questo modo, se si comprende che la diversità si colloca al livello degli individui e non della specie, e dunque che “il mio vicino” è diverso da me quanto lo è “il mio lontano”, può essere più facile accettare la diversità delle culture, uno dei territori di confronto fondamentali del quarto umanesimo. Tale diversità, infatti, «riguarda gli esseri umani in quanto singoli individui di una stessa specie, questa riguarda il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito» [*ibidem*].

Credo che questo tipo di considerazioni risulti utile proprio per guardare in modo complesso la diversità delle lingue e delle culture e per renderci conto una volta di più della necessità, ormai quasi senza appello, di affidarci nelle nostre analisi a metodi nei quali siano salvaguardate tanto le peculiarità degli uomini quanto quelle dei gruppi ai quali essi appartengono. Superate ormai le grandi dicotomie tra sincronia e diacronia, tra ragioni sociologiche e ragioni storiche, tra ricostruzione e tipologia, è forse su questo piano di interrelazione tra individuo e gruppo, tra gruppo e gruppo, tra storia dell'individuo e storia sociale, che si colloca oggi la sfida di una linguistica e di una filologia epistemologicamente consapevole e rinnovata, in grado di riconquistarsi un ruolo determinante nello stimolante dibattito multidisciplinare a cui ha fino ad ora deciso di non prendere parte.

È solo avendo in mente queste nuove prospettive aperte dalla ricerca che è possibile porsi, in un ottica metodologicamente attrezzata, domande del tipo: «Cosa ha significato dal punto di vista cognitivo l'espansione della scrittura durante i secoli del cosiddetto Medioevo (ma già, in precedenza, per le civiltà di epoca proto-storica e storica)?» (cfr. in generale Olson-Torrance-Hildyard [1985], Olson [1986], Goody [1987], Banniard [1992], Bakker-Kahane [1997], Costa [2000: 32-83]). Trovo particolarmente vicine alla reale focalizzazione del problema le risposte offerte da Paolo Galloni, il quale scrive che in primo luogo tale espansione segnò «l'inizio di una nuova dialettica, a intensità variabile, con la dimensione orale sia a livello di singoli che di comunità» [Galloni in stampa]. Va ricordato che per la maggior parte della storia umana sono state l'oralità e le sue espressioni a strutturare la psiche e a essere l'oggetto delle sue attività cognitive e che per

tutto l'arco del Medioevo «gli alfabetizzati, spesso una minoranza di quelle che Stock [1983] ha felicemente battezzato “comunità testuali”, vivevano immersi in una cultura in cui l'oralità e le sue strutture cognitive erano vive e vitali» [ibidem]. Dal punto di vista cognitivo, insomma, la lettura/recitazione di testi vernacolari, in cui la presenza dell'oralità era di grado maggiore, attivava una rete più articolata di correlazioni all'interno della Memoria a Lungo Termine (MLT) rispetto ai libri in latino. Galloni parla, a questo proposito, di «una serie di processi cognitivi che vanno ben al di là dell'ovvia maggiore fatica mentale che comportava la decodifica di una lingua appresa, qual era il latino; a essere in gioco era la profonda integrazione della coscienza di un singolo con un sistema culturale in cui la trasmissione culturale era ancora affidata all'oralità. Di tale sistema entrò a far parte la scrittura, con la relativa opportunità di fornire alla memoria un nuovo supporto, uno strumento in grado di amplificare le capacità analitiche e di avviare un rapporto *critico* con il testo» [Galloni in stampa] (cfr. anche Galloni [2009a]).

È a questo punto chiaro che il modo in cui propongo di intendere la tradizione è lontanissimo da quello vulgato: per tradizione potremmo intendere la forma viva e vitale, di immagini stabili ma in perenne trasformazione (una trasformazione ripercorribile da un punto di vista morfologico, tematico, ideologico e neurologico), vale a dire *la relazione esistente, da un punto di vista mnemonico e cognitivo, tra immagini e parole che non hanno smesso di stabilire relazioni o di produrre relazioni*. In quest'ottica, si possono considerare anche i documenti scritti come *una traccia della risonanza tra memoria e narrazione, tra immaginazione e credenza, tra determinati strumenti espressivi e i modi in cui essi “si tradiziano” in uno specifico territorio* (cfr. Benozzo [2002a; 2007a: 201-204]).