

LE CULTURE DEGLI UMANISTI E LE CULTURE DELLE ETÀ DELL'ORO

di *Giuseppe Grilli*

Tra le grate conseguenze della fine delle grandi narrazioni si riscontra la fortuna (e la frequenza) con cui un nuovo genere (o modalità) di libro si è affermato in tempi recenti: il saggio multiplo. Esso si distingue dalla semplice raccolta di materiali eterogenei e dispersi, che costituisce una forma diffusa e consolidata, ma è altresì diverso dalla costruzione – anche su temi non omogenei – di una tesi interpretativa globalizzante e sostanzialmente ideologica. Di norma aderisce a questo schema e realizza questa specifica scelta un autore che non identifichiamo con lo scrittore creativo; spesso si tratta di uno studioso universitario, che tuttavia mediante l'adozione del genere – o sottogenere in questione – si giova un una libertà di movimenti maggiore, anche se resta all'interno della scrittura accademica¹. In ambito ispanico, per ragioni complesse, e in parte legate a una condizione di periferia, se non di marginalità all'interno del dibattito culturale dell'Occidente, questa tradizione si è costituita nel corso del Novecento con sufficiente e prestigiosa autonomia. Naturalmente è impossibile non riconoscere fluidità tra i due modelli autoriali, poiché non è raro che anche poeti e narratori si siano cimentati, con risultati eccellenti, con questa esperienza di ibridismo: Octavio Paz saggista non immemore del *new criticism*, o Juan Goytisolo, critico corsaro sulle orme di Pasolini, sono esempi che illuminano segmenti e parti del percorso. Molte delle loro esperienze critiche, raccolte in volumi compatti, si sono imposte come riflessioni profonde, a cui guardano anche i critici professionali. Esempio e modello insieme di questa dimensione è dato da Pedro Salinas, il grande poeta che, forse anche per la spinta biografica che lo porta ad una radicale svolta di vita, con il trasferimento negli Stati Uniti e l'impegno nell'insegnamento universitario ad Harvard, realizza una sintesi originale e proficua traducendo e trasformando l'erudizione storicistica di tradizione europea in saggistica personale, coniugata con la libertà creativa del *new criticism*². Ma per quel che ci riguarda più da vicino, cioè l'esperienza della scrittura accademica, credo sia utile il rinvio a un modello più preciso, in concreto al grande libro di Claudio Guillén, *Sobre el primer siglo de oro*³. Vi si trova infatti un'indicazione precisa e coerente. Saggi diversi, ma non senza collegamenti interni, compongono un quadro che rifugge, anche nella stesura e nella disposizione, il progetto di visione unitaria, e tuttavia raggiunge una pregnanza di risultati scientifici mentre realizza una capacità di adesione e interpretazione originale di testi significativi.

L'approccio – forse proprio perché ha evitato il racconto, la sintesi, il quadro d'insieme – raccoglie i frutti di una penetrazione che risulta, al contempo, omogenea e adeguata.

Tuttavia non è mia intenzione divagare: il mio scopo esplicito, all'interno di questa linea di grandi realizzazioni critiche, è invece quello di richiamare l'attenzione sul nodo centrale che un nuovo grande libro di Augustin Redondo ci propone come sfida intellettuale e insieme come risposta a grandi interrogativi attuali⁴. Si tratta, coerentemente a quanto esposto, a mio parere, di una realizzazione di alto profilo del genere (o sottogenere) a cui ho alluso. Il lungo titolo è già un significativo esponente di quanta ricchezza e complessità si racchiudano nelle sue pagine. *Revisitando las culturas del siglo de oro* segnala almeno tre percorsi: la revisione critica di aspetti e momenti importanti dell'età aurea, la centralità della cultura – o meglio *delle* sue culture –, infine la stessa collocazione epocale e la ri-definizione e precisazione nella cronologia degli eventi storici. Naturalmente, il riferimento non si esaurisce qui. Il sottotitolo per un verso delimita e precisa, per l'altro amplia e completa il panorama di idee e di fatti: *Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*. Vengono così implicate la teoria e la storia delle idee, l'antropologia, la letteratura e la sociologia dei comportamenti umani.

Non è certamente facile, in questo contesto di varietà e di complessità, individuare e mantenere un filo unitario che coinvolga le prospettive evocate e ragioni in modo libero senza ideologismi o forzature. E, in effetti, una suddivisione interna dei materiali, tripartita, assicura coerenze e compatibilità disciplinari. Tre sono dunque le sezioni: *En torno a las mentalidades; Escudriñando en las tradiciones culturales; Creaciones paraliterarias y literarias*. Con esse si definiscono i campi e si fissano i nuclei di compatibilità metodologiche. Tuttavia non è per questa via che si aggredisce la novità e la peculiarità di questo libro. Un libro difficile in cui non è del tutto agevole cogliere l'unità di intenti anche in virtù di una esplicita volontà di lasciare sempre una porta aperta ad ulteriori precisazioni ed indagini⁵. Da questo punto di vista la estrema stringatezza dell'*Introducción* non fornisce elementi di chiarimento definitorio. Eppure il nucleo forte ed innovativo, in piena consonanza con la riflessione e la revisione di tutto l'apparato concettuale con cui per decenni (e forse più...) si era costruita l'impalcatura della modernità, a partire dal concetto di equivalenza tra Stato moderno e Stato nazionale, viene messo in campo sin dal primo dei saggi raccolti, opera sin dal primo capitolo del libro. Oggi da più parti viene messa in discussione quella impostazione, e dell'equivalenza denunciata la fallacia e l'inadeguatezza. Tuttavia, almeno in campo iberico, le resistenze ad abbandonare l'idea d'una costruzione (e conseguentemente, costituzione) nazionale della *monarquía*, quasi che l'idea imperiale ne fosse una sorta di marsupio istituzionale, restano ancora forti, e fortemente annidate, forse soprattutto in territori come quelli dell'indagine letteraria o artistica. Data la rilevanza del tema, mi permetto di trascrivere integralmente la conclusione di quel discorso programmaticamente orientato alla definizione, che fa da culmine e climax del primo dei saggi del libro *Los españoles y la conciencia europea en la época de Carlos V*. Prima, però, mi preme rammentare come si tratti di una

tematica assai cara a una certa riflessione storiografica – in particolare francese – in cui la mentalità assurge ad oggetto di indagine, ed persino a chiave interpretativa degli eventi. Anche se essi – ed è il caso dell'impatto della scoperta del Nuovo Mondo – esercitano una funzione che riaggrega o sconvolge equilibri preesistenti. Nella rivisitazione di queste due polarità, Redondo individua il nucleo di una riflessione innovativa, di una presa di coscienza: l'originalità spagnola non risiede nella sua marginalità rispetto ai processi generali europei, al contrario, essa si costruisce nella "resistenza" a ipostatizzarli, a formularli come idoli, adorando acriticamente aspetti che ormai giudichiamo assai meno stabili di quanto si potesse essere indotti a credere.

Extraña evolución de la conciencia europea entre los españoles de la primera mitad del siglo XVI. En un país en expansión, que se prolonga más allá de los mares, que descubre nuevas civilizaciones y se enfrenta con los problemas planteados por la conquista del Nuevo Mundo, el sentimiento de pertenecer a una comunidad europea, la de la *res publica christiana*, se manifiesta con fuerza, sobre todo en el núcleo de los intelectuales erasmistas que rodean a Carlos V. Pero, para expresarse, tiene que declarar su adhesión a una política imperial penetrada de providencialismo y, en parte, anacrónica. Por otro lado, las reacciones "nacionalistas" que durante el Renacimiento acompañan la constitución de las monarquías modernas, en vez de conducir a los españoles a darse cuenta de todo lo que los diferencia de los otros pueblos de Europa, y también de todo lo que los une a ellos, los llevan a ensimismarse y a protegerse de las influencias exteriores. Ese desequilibrio, esa tensión entre "nacionalismo" y conciencia europea es, en última instancia, la manifestación de la crisis de los valores establecidos que conoce la España de la época.

Posta la questione in questi termini, le indagini che seguono, attraverso segmenti o episodi, approfondiscono una visione delle cose che nella sostanza tende a retrodatare fenomeni e, dunque, a cogliere una sostanziale modernità dei processi che tendono a svilupparsi nell'alveo della crescita – a cui si è alluso – nella cui identità tuttavia alberga lo spirito della crisi. Va emergendo così una concezione che rilegge la vicenda ispanica in una luce illuminante per l'intero Occidente, come proiezione di un dualismo sempre risorgente. Un dualismo che si configura come una sorta di doppio potere, di volta in volta incarnatosi di forme diverse. Al centro di questa straordinaria proliferazione di forze (e di punti di vista) si fa strada il concetto che funge da chiave interpretativa, ed allo stesso tempo, da dato storico rilevabile: la presenza delle formazioni intermedie, di istituzioni non riconducibili all'unità della politica agognata o subita. In tal senso il precoce *Memorial* (1525) di Beltrán de Guevara viene letto come anticipazione dell'*arbitrismo* che verrà motivato come risposta alla contraddizione dei poteri e al loro sostanziale immobilismo. In parallelo, l'ossessione genealogica, o i miti ricorrenti del goticismo, risponde a tentativi di ideologizzazione tesi tutti a mascherare la realtà delle continue messe in discussione di un'utopia unitarista impossibile da reggere e foriera dei mali inguaribili della Corona in età aurea e, con il trascorrere del tempo, della Spagna moderna e contemporanea⁶.

Nella conclusione del saggio sul goticismo troviamo la formulazione esplicita, e storicamente prefigurata, di quella pretesa di volgere in senso nazionalisti-

stico il disegno di una vicenda assai più complessa e contraddittoria⁷. Anzi, l'uniformismo invocato si contraddice con la variegata manifestazione del tema stesso:

El tema gótico adquiere, pues, varias caras en el Siglo de Oro y suscita diversos tipos de reacción. No obstante, ha conducido fundamentalmente a cierta visión, mayoritaria, de la España unitaria y católica. Ha justificado la “misión histórica” de este país, al servicio de los ideales de la Contrarreforma y ha permitido que los españoles, y los castellanos especialmente, hallen su identidad profunda. Desde este punto de vista, ha sido un factor de cohesión en las épocas de crisis; sin embargo ha suscitado, asimismo, por la intransigencia que implicaba, una serie de exclusiones que han quebrantado la unión de la comunidad, a pesar de los esfuerzos de los intelectuales más lúcidos entre ellos los que pertenecían a los grupos minoritarios, por impedir esa ruptura.

Proprio su questo aspetto, è sempre possibile una risoluzione ulteriore. In realtà forse l'idea di una interpretazione meno escludente della vicenda iberica è stata probabilmente il sogno di una sorta di continuità umanistica che attraversa la storia degli intellettuali spagnoli, dal *Diálogo de la lengua* alla *Velada en Bernicarló*⁸. Ma è anche possibile intendere che l'impossibilità di ogni ricostruzione unitaria non debba per forza essere intesa e interpretata come una sconfitta. La virulenza del mito gotico, castiglianista – ma si ricordi l'uso diverso che ne aveva fatto nel XV secolo Margarit⁹ – ha reso palese una pluralità non riconciliata. Eppure proprio la molteplicità potrebbe essere addotta come valore, piuttosto che come limite. Se, ovviamente, cambiano i parametri di analisi. Al riguardo rinvio a due volumi, uno di Eulàlia Duran, l'altro a lei dedicato, che offrono una diversa lettura del Siglo de Oro, nella prospettiva della molteplicità delle istanze politiche, come delle culture ad esse collegate o riconducibili¹⁰. Ma si tratta ora, esplicitamente, di una rivendicata prospettiva alternativa a quella che la storia ha affermato, quella di un “nazionalismo” alternativo, il catalano.

Redondo ritiene che sono, viceversa, molti gli indizi che conducono verso l'esasperazione della ricerca dell'identità spagnola come identità castigliana: le ossessioni genealogiche, il loro proliferare e riaffiorare costante ne sono ulteriore indizio. E ciò malgrado che voci autorevoli non siano mancate nel ritenere e proclamare il fondo di falsificazione che il genealogismo implicava, da Mal Lara a Zurita. In questa indagine lo studioso apporta materiali di non poca importanza valorizzando il confronto tra due opposti modelli di scrittura e di pensiero presentati dalla *Verdadera información de la Tierra Santa* di Aranda e dall'anonimo *Viaje de Turquía*¹¹. Lo squilibrio è evidente tra i due testi, confermando Redondo la valutazione di Bataillon al riguardo del *Viaje* come di uno dei libri emblematici e belli del XVI secolo, opinione ormai consolidata da una continuità di studi e ricerche, sia sul piano storico che su quello retorico-letterario. Inevitabile è qui il ricorso alla *devotio moderna* e al suo progressivo volgere in una serie di rivoli anche contraddittori¹². È dunque pienamente giustificabile, anche nella prospettiva cristiana, da parte di un umanista erasmista come l'anonimo autore del *Viaje*, reagire dinanzi alla pietà religiosa intrisa di superstizione del francescano che guida al Santo Sepolcro attraverso una *via*

crucis di leggende e credenze popolari¹³. La complessità con cui oggi si ripensa a questa tematica, e la si considera come il vero centro del dibattito storico e letterario, è probabilmente stata evidenziata dal libro di Francisco Rico di qualche anno fa in cui il tema “ispanico” veniva immediatamente ricondotto e legato alla comune esperienza europea, tra Petrarca ed Erasmo¹⁴. In tal senso il *sueño del humanismo* si specifica nel sogno degli umanisti, per poi riflettersi in quello del *siglo de oro*¹⁵.

Partendo da queste premesse di varietà e complessità dei fenomeni studiati, la seconda sezione del volume di Redondo si apre affrontando e approfondendo lo snodo delle interferenze – tra compatibilità, riprese e inconciliabili opposizioni – presenti nella convivenza di elementi folclorici e riflessioni critiche che, nell’ambito delle culture del tempo, si verifica nella maggior parte della produzione intellettuale del Rinascimento. Un terreno particolarmente denso di incroci è quello offerto dalle credenze magiche o dalle ricorrenti tentazioni messianiche e utopistiche, luogo di intricate matasse in cui politica, religione, identità si incontrano e si scontrano. Lì l’ideale *vir doctus et facetus* ha dato alcuni esempi, purtroppo rimasti isolati, di mediazione arguta tra ricezione e riuso della cultura popolare a fini di smitizzazione e critica di quelle stesse credenze superstiziose tollerate o indotte dai poteri forti i quali se ne servivano, tranne poi lanciare campagne moralizzatrici o addirittura repressive (come nel caso dell’Inquisizione) al fine di espungere quelle manifestazioni che potessero essere di disturbo, se non proprio di sovversione dei poteri costituiti.

Giunti a questo punto del suo itinerario a ritroso attraverso le esperienze culturali della Spagna aurea, Redondo si ricollega a uno dei temi privilegiati della sua indagine e del suo metodo di ricerca: la valutazione dei retroscena che si celano dietro i diversi movimenti dell’onomastica o dell’etimologia, prendendo in esame le variazioni tanto della tradizione colta come di quella popolare. Uno di questi territori già privilegiati, in relazione alla picaresca o al *Quijote*, è quello che ruota attorno al mondo dei mulini, e dei loro abitanti, operatori o ospiti e fruitori occasionali. Tuttavia nella nuova prospettiva globale del volume, questa dimensione sociale, economica e culturale che tradizionalmente abbiamo visto come sfondo di opere letterarie, ora modifica la stessa identità del testo. La letteratura cessa di godere di uno statuto istituzionale separato ed è chiamata a dialogare alla pari con le altre manifestazioni culturali. Quello che apparentemente perde in dignità e autonomia, però, se seguiamo l’impostazione del maestro, si riconquista sul piano della comprensione. L’evento descritto o narrato si contestualizza, diviene parte di un discorso più ampio, assurge a indice di tutta una società. E così riconquista il ruolo originario di farsi espressione di un mondo. Non solo il mondo parallelo del mito e dell’immaginario, ma anche, nella contaminazione, di quello umano e reale della storia. Al riguardo, per una esemplificazione indicativa del metodo addotto si leggano le pagine 138 e 139, disposte specularmente, riportate poco più avanti. Vi troviamo il riferimento a una celebre rilettura del capitolo I, 20 del *Quijote* da una parte, e dall’altra una suggestiva proposta relativa a Tirso e alla sua commedia *de amoríos* nell’incrocio impossibile e “illegale” di un nobile con una contadina. In entrambi i casi, la presenza del mulino risulta emblematica e decisiva nell’arti-

colare la doppia appartenenza: alla serie letteraria e alla definizione sociale. Si intenda: nulla rinvia a semplificazioni sociologiche. Non a caso nell'episodio cervantino il mulino è alluso – si tratta in realtà di una sua deformazione o reinterpretazione nell'apparato artigianale delle gualchiere, cioè i celebri *batanes* –, viceversa nel testo tirsiano il mulino è una metafora della variegatissima gamma dell'erotismo. Si legga come ciò si esprime nella prosa del libro. Il primo momento individua nella caratterizzazione cervantina la filigrana folcloristica legata alla presenza demoniaca:

“Hombre del diablo” le llaman al molinero en el entremés que hemos citado ya (Entremés del molinero y de la molinera) y en efecto varias leyendas le unen al mundo diabólico. Es lo que refleja también el cuento de “Siete rayos de sol” en que el héroe, ayudado por la hija del demonio, ha de habérselas con éste. Una de las pruebas que le impone consiste en construir un molino con siete piedras moliendo a la par, de modo que el ruido le despierte. Ya sabemos que el ruido del molino es infernal. Bien lo experimentan Sancho y don Quijote en la aventura de los batanes – verdaderos molinos utilizados para desengrasar los paños – ya que oyen, en medio de la noche, unos golpes a compás, con cierto crujir de hierros y cadenas, acompañados del furioso estruendo del agua. El estrépito es tal que un gran miedo se apodera de Sancho y le hace ver “las cosas debajo de tierra”.

L'altro versante presenta un approccio diverso:

El molino es indudablemente un lugar de amoríos tal como Tirso de Molina lo pone de relieve en *La dama del Olivar*. De ahí que el teatro español del siglo XVII haya utilizado con alguna frecuencia el tema del *molino de amor* y que éste, al integrar elementos de la lírica tradicional, haya cuajado en animadas escenas campesinas con rústicos devaneos o refinados galanteos cortesanos. Sin embargo la metáfora y los juegos verbales unidos al universo de la molienda no eran inocentes. El mundo del molino está relacionado con el universo sexual por varios de sus componentes: movimiento giratorio, agua, harina (pan), etc. El término molino es un término “marcado”. Es, paralelamente a pan, la palabra clave de un núcleo de metáforas eróticas: molino, molinillo (*cunnus*), moler (*movere, fatuere*), cerner (*moveri*), harina (*semen*, pero también a veces, valor femenino), enharinar, cedazo, harnero, etc.

Nella conclusione si saldano le due ipotesi qui indicate, mettendo in luce la capacità della letteratura di farsi parte della cultura e di cogliere solidarietà e convergenze sottili a volte, sotterranee in altri momenti.

Tempo es ya de intentar reunir los diversos elementos presentados en un sistema que permita dar una explicación global y coherente de las particularidades evocadas. Este sistema es el de la iniciación; los diversos temas que hemos estudiado con relación al universo de la molienda remiten al simbolismo iniciático. [...]

El apartamiento del molino giratorio, el ruido, el descuartizamiento del grano, según un proceso típico que supone muerte y resurrección, la transformación de una sustancia en otra generadora de vida, el enharinamiento del operario, todo indica que el mundo de la molienda se halla regido por el simbolismo iniciá-

tico. Ahora se comprenderá mejor por qué el molinero puede estar en contacto con el universo diabólico y en algunos casos tener fama de ser brujo, por qué también puede inspirar cierto malestar. Y las sangrías que hace a los costales, ¿no tendrán nada que ver con el descuartizamiento sangriento que hemos evocado? Merece la pena señalar que uno de los motivos folklóricos recogidos por Stith Thompson, vinculado a un mito irlandés, es el del molino sangriento. De la misma manera, ya se comprenderá más fácilmente por qué el erotismo desempeña un papel tan importante con relación al molino que viene a ser un centro de iniciación sexual. Por fin, el mismo simbolismo iniciático permite la utilización “a lo divino” del tema de la molienda con referencia a la pasión, a la muerte y a la resurrección de Cristo.

Sono consapevole che potrei incorrere in una deduzione interpretativa che supera i limiti di quanto esplicitamente esposto e dedotto da Redondo, però mi pare che non si debba escludere del tutto una pista per la quale possiamo conferire all'ampia letteratura *a lo divino* dei *siglos aureos* un nuovo possibile spunto interpretativo. Quei testi testimoniano non solo una interpretazione devota, una riconversione di significati e di valori, ma anche e soprattutto una volontà di appropriarsi di una eredità, di un patrimonio diversamente inaccessibile che sarebbe rimasto come un corpo estraneo. La trasformazione “spirituale” di tradizioni letterarie profane agirebbe come tramite previo per un'accettazione in blocco delle culture poste al margine del sistema controllato dalla Chiesa. E ciò risulta una costante sia nel mantenersi vincolati a sostrati remoti – persino pagani – sia nel recuperare filoni di professioni ereticali, o almeno marginali, nella tradizione cattolica. Le recrudescenze millenariste che attraversano l'Europa della Riforma e della Controriforma probabilmente hanno giocato un ruolo di primo piano nella ridefinizione di tradizioni, di incontro o dissidenza, al loro interno¹⁶.

Gli ultimi due capitoli del libro sono di tema cervantino: l'uno centrato su di un testo tante volte esplorato e tuttavia ancora carico di possibilità di interpretazioni e suggestioni diverse, la novella de *El Licenciado Vidriera*, l'altro rivolto a cogliere, nell'episodio del *Quijote* del 1615 che ha come scenario Barcellona, la chiave di chiusura, e dunque di lettura della complessa, problematica e ricca seconda parte del *Chisciotte*. Sebbene Redondo non vi faccia riferimento, vorrei qui ricordare che proprio a partire da questo episodio Manuel Gutiérrez Aragón ha basato la chiave del suo film *El caballero don Quijote* che tanto successo ha raccolto tra critici e pubblico¹⁷. Mi riferisco in concreto alla sfilata di cavaliere introdotta nel film ma non presente nel romanzo con cui si materializza per l'ultima volta la fantasia dell'*hidalgo* “caballero por escarnio” che fu protagonista del *Primer Quijote*.

In questi due saggi del finale credo si annidino due proposte che sono particolarmente ghiotte oltre che indicative del metodo e – oserei dire – della personalità di Redondo come uomo ancor prima che come studioso. Sempre dotto, rigoroso, preciso tuttavia la sua lettura della novella più italiana e italianeggiante tra le esemplari cervantine gira intorno a un concetto tra i più funzionali e densi di significato della cultura aurea. Concetto a cui Cervantes offre un supporto di riflessione e una critica personale di estremo interesse e, forse, gravità. Si tratta dell'idea di *vacío*. Fratello cadetto del *Hidalgo* della Mancha, il protagonista della

novella è ricondotto al contesto culturale che lo ha generato e che lo spiega: dal trattato di Andrés Velázquez del 1585 (l'anno de *La Galatea*) al *De melancholia* di Alonso de Santa Cruz, alla *Corrección de vicios* di Salas Barbadillo, in cui percorso che conduce Cervantes da Valladolid, sede effimera della Corte, a Madrid, capitale ormai indiscussa, in cui finalmente conosce, ormai con un ritardo incolmabile, il successo tanto atteso. Non senza un qualche affanno di implicazione personale cervantina (ma non è coinvolto lo stesso studioso?)¹⁸, la conclusione appare quanto mai sconsolata eppure utopisticamente orientata al riscatto del bene maggiore, essenziale, quello che al di là delle sovrastrutture storicamente date, assicura la continuità dei valori umani. Allora la ricostruzione e l'interpretazione dei dati diviene viva, dunque portatrice di significato. La figura del *licenciado* giunto al titolo "segundo", dunque primo – scontato il posto pre-assegnato al vincitore fittizio designato dai poteri forti – per riscattarsi, e riscattare la sua stessa cultura, non può che respingerla e annullarla nella negazione. Si legga l'argomentazione di Redondo:

No obstante, el letrado, que ha recobrado la razón ya ha abandonado su paródica vestimenta del loco, sigue aguantando las consecuencias de su indignitas precedente. No se rompe impunemente con su pasado: el iniciado no puede ser comprendido por lo no-iniciados. La duda se instala, en efecto, entre los que ven y oyen al letrado. Si cuando estaba loco, manifestaba una deslumbrante sabiduría, ¿cómo se puede estar seguro ahora de que las palabras sensatas que dice son expresión de una mente sana? Lógicamente, la reversibilidad tendría que funcionar en los dos sentidos. La rueda, ¿no viene a ser entonces la señal de un eterno volver a empezar? Una vez más la Moría instala su ironía subversiva en el centro mismo del discurso.

Encerrado en un círculo vicioso, el protagonista no puede salir del paso sino huyendo del mundo de la Corte y renunciando al saber de los libros. Empezada bajo el signo de las Letras, su carrera ha de acabar bajo el de las Armas. ¿Se tratará de una nueva ilustración del debate ya abierto en la primera parte del Quijote?

L'interrogativo naturalmente ha già trovato risposta qualche pagina prima, quando Redondo ha indicato – e suffragato di note e documenti – i riferimenti alla critica antinobiliaria che Cervantes raccoglie, rielabora e trasforma in letteratura di creazione, de entretenimiento arguto, a partire da una ricca elaborazione che ci restituisce un quadro della società aurea assai meno compatto nella raffigurazione di un mondo chiuso nella conservazione e nella gretta adesione a un pensiero unico. Che tra le opzioni in campo, ora l'una ora l'altra, finissero per affermarsi come dominanti, che ancora tra le presenti in gioco, alcune fossero del tutto escluse dalla possibilità di giocare un ruolo egemone, è probabile e forse addirittura certo. Che la Spagna di Cervantes non conoscesse altro che l'uniformismo politico e culturale è ormai solo una falsificazione ideologica, interessata¹⁹.

In questa stessa direzione, la conclusione dell'ultimo scritto, nella sua *agudeza*, ha un valore, a mio parere, addirittura emblematico. L'epilogo del romanzo cervantino è contenuto negli episodi urbani di una Barcellona tumultuosa e contraddittoria, come poi dimostrerà tutta la sua storia durante il XVII secolo tra rivolte, arricchimento, depressione, crisi, rapide successioni generazionali e persino alterazione dei maggiori lignaggi, tra estinzioni, confluenze e sostituzio-

ni di casati e ristrutturazioni e fortune, con le conseguenti delocalizzazioni e spostamenti²⁰. In questo spazio ambiguo, intuito con acume da un Cervantes sicuramente buon conoscitore della realtà sociale ed economica della capitale catalana²¹, spazio “fermo” nella geografia, ma estremamente duttile e in movimento dal punto di vista culturale, la voce precorritrice e razionalizzatrice degli eventi è simbolicamente raffigurata nella *Cabeza encantada*. È sicuramente una burla, un apparato ingannevole e fatuo, eppure curiosamente è anche la voce della verità. L'annuncio è che tra le pieghe del discorso popolare, diabolico, folle, si possa celare l'affermazione di una verità altrimenti interdetta. Le domande e risposte della *Cabeza* proiettano una luce inquietante sulla società barcellonese e, per estensione, su tutta la complessa macchina degli Stati aggregati alla Corona ispanica. La rivelazione dell'ultima profezia – quella relativa a Sancho e don Quijote – dunque svolge la funzione di inserire nel piano della letteratura burlesca le tematiche in precedenza alluse, con le loro implicazioni serie, relative ai problemi della discriminazione razziale e religiosa (ma anche *estamental*), e della *honra*. Gli stessi che avevano mosso, in fondo, le vicende alterne del *Licenciado* e che, diversamente, si erano poste al centro della critica dell'istituzione teatrale o della congruenza di ogni narrazione *noticiera*, una letteratura quest'ultima a cui lo stesso Cervantes aveva reso un omaggio straordinario, mirabilmente esposto, nei *Retablo de las maravillas*. Un omaggio che doveva essere burlesco, per piacere, e perché non fosse interdetto.

Note

1. Il libro che a questo riguardo ritengo un capolavoro è il volume di C. Guillén, *Múltiples moradas*, Tusquets, Barcelona 1988; vorrei però anche ricordare altri – veri e propri antecedenti – che mi sono particolarmente cari benché assai diversi tra loro: *Geografía e historia della letteratura italiana* di Carlo Dionisotti (Einaudi, Torino 1967); *Le culte des passions. Essais sur le XVII^e siècle français* di Erich Auerbach (Macula, Paris 1998), o ancora *Temas de la Celestina* di Peter Russel (Ariel, Barcelona 1978), solo per citare alcuni tra risultati eccellenti, in campi disciplinari non omogenei, eppure contigui. Ovviamente capostipite resta *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* di Benedetto Croce, mentre ne è un'esemplificazione stravagante, ma non banale il quasi contemporaneo *Penisola pentagonale* di Mario Praz.

2. Basti ricordare il suo splendido *El defensor* (titolo vagamente orteghiano) che raccoglie cinque *defensas* degli strumenti primordiali della letteratura, a partire (o a finire) con la difesa della lingua in una riattualizzata visione neovaldesiana. Il libro del 1948 ha avuto nuova vita grazie a Juan Marichal è stata riedita da Alianza (Madrid 1983) con prologo del professore di Harvard.

3. C. Guillén, *El primer siglo de oro. Estudio sobre géneros y modelos*, Crítica, Barcelona 1988.

4. A. Redondo, *Revisitando las culturas del siglo de oro*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2007.

5. Si ripete dunque lo schema compositivo che Redondo utilizza nel suo *Otra manera de leer el Quijote*, Castalia, Madrid 1998. Anche ora, come accadeva in quella mirabile sintesi il riuso di materiali già parzialmente editi, in anticipazioni parziali, è segnale di un'attività critica intesa come in corso.

6. Esclusivamente per dare un'idea della diversità di approcci segnalo qui il volume di H.-P. Endress, *Los ideales de Don Quijote en el cambio de valores desde la Edad Media hasta el Barroco. La utopía restaurativa de la Edad de Oro*, Euns, Pamplona 2000.

7. Si tratta di un tema che attraversa molte pagine del libro e diviene una sorta di leitmotiv; cfr., ad esempio, il modo in cui esso torna ad essere operativo, un contesto diverso, al quale l'autore alluderà tra breve a p. 271, dove si discute del possibile valore trasgressivo del cognome, probabilmente frutto di pura invenzione cervantina, di don Antonio *Moreno*, cavaliere barcellonense ideatore dell'ultimo riuso, nel romanzo, di don Quijote come strumento di sollazzo e oggetto di scherno e burla.

8. Ho presente un'edizione recente: M. Azaña, *La velada en Benicarló: diálogo de la guerra de España*, Castalia, Madrid 1981; è stata importata l'eco italiana di questo che è stato considerato il testamento dell'ideologo del repubblicanesimo spagnolo: *La veglia a Benicarló*, prefazione di L. Sciascia, traduzione di L. Sciascia e S. Girgenti, Einaudi, Torino 1967. Questa edizione è peraltro un indice dell'ispanismo di Sciascia e del suo stesso orientamento (a volte forse persino disorientamento); al riguardo cfr. la sua importante raccolta *La corda pazza*, Einaudi, Torino 1970, che contiene alcuni interventi "ispanici" di rilievo (nuova edizione presso Adelphi nel 1991).

9. Personaggio di gran rilievo e tra i primi a porre la questione "gotica" al centro dei propri interessi e delle possibili costruzioni ideologiche ispaniche. Il suo *Elogio di Gotolania* evidentemente aveva una connotazione del tutto diversa da quella che poi assumerà tra XVI e XVII secolo; cfr. al riguardo il grande libro di R. B. Tate, *Joan Margarit i Pau, Cardenal i bisbe de Girona. La seva vida i les seves obres*, Curial, Barcelona 1976 (ma già nel suo *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Gredos, Madrid 1970 è evidente la prospettiva globale, iberica).

10. E. Duran, *Estudis sobre cultura catalana al Renaixement*, Tres i Quatre, València, 2004, curato da M. Toldrà con un prologo di J. Solervicens. Ma va considerato il suo precedente volume, l'antologia *Renaixement a la carta*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1986. Ora cfr. l'importante raccolta di AA.VV., *El (re)descobriment de l'edat moderna*, PAM-Universitat de Barcelona, Barcelona 2007.

11. Finalmente disponibile in un'accurata edizione critica: cfr. Anonimo, *Viaje de Turquía*, edición, introducción y notas de M.-S. Ortolá, Castalia, Madrid 2000. Il grande libro attribuito a Laguna dal maestro francese (a cui peraltro Redondo si rifà costantemente) è stato recepito in ambito internazionale con qualche diffidenza, ma con entusiasmo, da Cesare Acutis nel suo saggio di traduzione (parziale) dell'opera; cfr. per l'attribuzione M. Bataillon, *Le Docteur Laguna auteur du Voyage en Turquie*, Librairie des éditions espagnoles, Paris 1958. La traduzione in italiano: A. Laguna, *Avventura di uno schiavo dei turchi*, a cura di C. Acutis, Il Saggiatore, Milano 1983.

12. Avendo introdotto il conflitto tra le due storie (e le due storiografie), castigliana e catalana, ricordo qui lo studio innovativo e importantissimo che Albert Hauf avanzò di questa decisiva corrente di pensiero già nel 1980 (*L'espiritualitat catalana medieval i la devotio moderna*, in *Actes del V Col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Andorra 1979, PAM, Barcelona 1980, pp. 85-121).

13. Redondo, *Revisitando*, cit., p. 96.

14. F. Rico, *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*, Alianza editorial, Madrid 1993.

15. Ne è esponente il recentissimo A. Azaustre, S. Fernández Mosquera (coord.), *El sueño del siglo de oro*, in "Insula", número monográfico, julio-agosto de 2008.

16. Ancora una volta ricorro agli studi di Eulàlia Duran per una conferma e una differente prospettiva; in particolare rinvio qui alle implicazioni (in gran parte sfruttate dalla stessa studiosa in altri lavori) della sua grandiosa tesi di dottorato sulle *germanies* valenciane, in massima parte edita nel volume *Les Germanies als Països Catalans*, Curial, Barcelona 1982.

17. In realtà anche il geniale (e non finito) film di Orson Welles su Don Quijote (poi assemblato da J. Franco, ed ora visibile in DVD, 1992), già manifestava una peculiare attenzione per l'episodio centrale nel film di Gutiérrez Aragón.

18. Redondo appartiene alla generazione dei ragazzi che dovettero seguire nell'esilio-emigrazione i padri che varcarono la frontiera pirenaica nel 1939.

19. Si noti a questo punto la sostanziale smentita della celebre tesi di José Antonio Maravall, espressa nel suo per tanti versi straordinario *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona 1975.

20. Rinvio per una testimonianza dall'interno dell'aristocrazia locale a due straordinari documenti di una originale e peculiare scrittura autobiografica che senza rinunciare all'erudizione e alla documentazione storiche – supportata anche dall'utilizzo degli archivi familiari: le *Memòries* di Josep Maria de Sagarra e il libro di M. de Riquer, *Quinze generacions d'una família catalana*, Quaderns Crema, Barcelona 2000. Sono forme del letterario che si sovrappongono a forme della ricerca storica; al riguardo illuminante può risultare confrontare, anche se con un'ottica diversa, la visione che traspare dal libro di Miquel Batllori, figura straordinaria di storico delle idee (con interessi che vanno dal Medioevo almeno fino alla contemporaneità a noi più vicina), libro autobiografico ma non per questo anch'esso rigorosamente documentato: *Records de quasi un segle. Recollits per Cristina Soler i Gloria Catells*, Quaderns Crema, Barcelona, 2000 in cui un primo capitolo affronta di nuovo la tematica delle trasformazioni familiari e genealogiche.

21. Cfr. per questo M. de Riquer, *Cervantes en Barcelona*, Sirmio, Barcelona 1989.