

## *Capitolo primo*

### Natura e ambito dell'antropologia del linguaggio

Questo manuale parte dal presupposto che l'antropologia del linguaggio è una disciplina a sé stante, che dev'essere studiata sia per i risultati già ottenuti, sia per le prospettive future dischiuse dai lavori di un gruppo non ampio ma attivo di ricercatori a vocazione interdisciplinare. I loro studi sulla natura del linguaggio come strumento sociale e del parlare come pratica culturale hanno dato vita a un campo d'indagine in cui ripensare tradizioni passate e presenti nell'ambito delle scienze sociali e umane, spingendoci a riformulare il rapporto fra linguaggio e cultura.

Dire che l'antropologia del linguaggio è un campo interdisciplinare significa che essa attinge buona parte delle sue tematiche da quelle che ora sono due discipline separate ma a un certo punto della loro storia, almeno nell'ambito nordamericano, facevano parte della stessa impresa intellettuale: la linguistica e l'antropologia. In questo capitolo cercherò di introdurre schematicamente alcuni aspetti di questa eredità intellettuale; altri aspetti verranno analizzati in modo più approfondito nel resto del libro. Per cominciare, inoltre, inizierò col mostrare come nel corso degli ultimissimi decenni il campo di studi dell'antropologia del linguaggio abbia assunto una propria, specifica identità intellettuale. Lo scopo principale di questo manuale è descrivere questa identità, spiegando in che modo possa accrescere la nostra comprensione del linguaggio non solo come modello di pensiero, ma soprattutto come pratica culturale – cioè come una forma di azione che presuppone e al tempo stesso dà vita a modi di essere nel mondo. Solo nel contesto di questa visione del suo oggetto l'antropologia del linguaggio può continuare in forma creativa a influire sui campi di studio da cui attinge, fornendo al tempo stesso il proprio particolare contributo alla nostra conoscenza di cosa ci sia di particolare nell'esperienza umana.

#### 1.1. *Definizioni*

Poiché si danno diversi significati all'*antropologia del linguaggio* [*linguistic anthropology*] e alla sua variante, detta *linguistica antropologica* [*anthropological*]

*linguistics*]<sup>1</sup>, è importante chiarire sin d'ora il modo in cui sarà utilizzata nel corso di questo manuale. Affrontando questo compito sin dall'inizio del libro mi trovo in una posizione abbastanza difficile, dato che l'intero manuale è dedicato alla definizione del campo di studi non potrei mai sperare di far giustizia ai suoi molteplici aspetti e sottosettori in queste poche notazioni introduttive. Al tempo stesso, però, si deve ammettere che è necessario fornire una prima idea, per quanto approssimativa, del tipo di impresa portata innanzi dalla disciplina descritta in questo libro. Comincerò dunque col dare una breve definizione del campo di studi dell'antropologia del linguaggio; nella parte restante del capitolo, tenterò di ampliare l'indagine e chiarire meglio la natura della sua apparente semplicità. Va detto sin d'ora che quasi tutta la materia analizzata in questo manuale ha ricevuto anche la denominazione di *etnolinguistica*, un termine che ha goduto di una limitata popolarità negli Stati Uniti tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta (Olmsted 1950; Garvin, Riesenberg 1952), ma è stato di uso comune fra gli studiosi europei<sup>2</sup>, forse in seguito alla diffusa preferenza per il termine "etnologia" e i suoi derivati rispetto ad "antropologia", caratteristica sino a tempi recenti dell'Europa continentale<sup>3</sup>. Come chiarirò meglio nel resto del capitolo, la mia scelta della dizione "antropologia del linguaggio" a scapito sia di "linguistica antropologica" che di "etnolinguistica" è parte di un tentativo cosciente di consolidare e ridefinire lo studio di linguaggio e cultura come uno dei principali sottosettori dell'antropologia. Questa visione del campo di studi, del resto, era già stata formulata in modo chiaro da Hymes (1963, p. 277), quando definì la disciplina come "*lo studio del parlare e del linguaggio nel contesto dell'antropologia*".

Detto con parole più semplici, l'antropologia del linguaggio verrà concepita in questo manuale come *lo studio del linguaggio come risorsa culturale e del*

<sup>1</sup> I due termini *antropologia linguistica* e *linguistica antropologica* sono stati in passato considerati per lo più intercambiabili, e qualsiasi tentativo di rintracciare delle distinzioni di ordine semantico o pratico fra i due corre il rischio di ripercorrerne integralmente la storia. In una serie di saggi scritti agli inizi degli anni Sessanta, Hymes tentò di imporre stabilmente l'uso del termine antropologia linguistica (Hymes 1963, 1964c). Ma persino in Hymes, che pure è uno storico meticoloso, è possibile ritrovare un uso alternativo dei due termini: nell'introduzione a *Language in Culture and Society*, infatti, usa *antropologia linguistica* allorché si tratta di definire il campo di studi (Hymes, 1964a, p. XXIII; cfr. anche la nota 6 *infra*); ma nell'analizzare l'influsso esercitato da Boas, Hymes usa sia *antropologia linguistica* che *linguistica antropologica*: "Boas e altri personaggi che formarono l'antropologia linguistica in America..." e, nel paragrafo successivo, "Boas et al. (1916) è il testo che definisce uno stile che ha caratterizzato il lavoro sul terreno sia dello stesso Boas che di una o più generazioni di linguisti antropologi [*anthropological linguists*]" (p. 23).

<sup>2</sup> Cardona (1973, riedito nel 1990, pp. 13-44) cita numerosi termini affini all'inglese *ethnolinguistics* in altre lingue europee, come il russo *ètnolingvistika*, il francese *ethnolinguistique*, il tedesco *Ethnolinguistik*, lo spagnolo *etnolingüística* e il portoghese *etnolinguística*. Lo stesso Cardona alla fine ha seguito questa tendenza di marca europea, abbandonando la denominazione *linguistica antropologica* a favore di *etnolinguistica* nella sua introduzione al campo di studi (Cardona 1976).

<sup>3</sup> Anche Malinowski fece uso del termine *ethnolinguistic* nei suoi primi scritti, in cui mise in luce "un urgente bisogno di una teoria etno-linguistica, una teoria che guidi la ricerca linguistica condotta presso i nativi e in stretto rapporto con lo studio etnografico" (1920, p. 69) (cit. in Hymes 1964c, p. 4).

*parlare come pratica culturale*. Si tratta di un campo di studi intrinsecamente interdisciplinare, che si fonda su metodi già esistenti in altre discipline – in particolare linguistica e antropologia – sviluppandoli. Il suo obiettivo generale è riuscire a comprendere i multiformi aspetti del linguaggio come insieme di pratiche culturali, cioè come sistema di comunicazione che non solo consente di creare rappresentazioni intersichiche (tra due o più individui) e intrapsichiche (in uno stesso individuo) dell'ordine sociale, ma aiuta i parlanti a farne uso nel costituire atti sociali. Ispirandosi all'opera di un certo numero di eminenti antropologi della prima metà del ventesimo secolo che posero il linguaggio al centro dei propri interessi teorici, considerandola inoltre un indispensabile strumento dell'antropologia culturale, gli antropologi del linguaggio cercano di realizzare descrizioni, basate su dati etnografici, di strutture linguistiche usate da gente reale, in un tempo e uno spazio reali. Ciò significa che l'antropologia del linguaggio considera i propri oggetti di studio – cioè i *parlanti* – anzitutto come degli *attori sociali*: essi sono membri di specifiche, complesse comunità, ciascuna organizzata in un gran numero di istituzioni sociali e mediante una rete di aspettative, credenze e valori morali relativi al mondo che si intersecano pur senza necessariamente sovrapporsi.

Al contrario di alcune definizioni del campo di studi date in passato e di alcune interpretazioni comuni date al termine da quanti non hanno dimestichezza con la materia, l'antropologia del linguaggio così com'è intesa in questo manuale non è sinonimo di *qualunque* tipo di studio linguistico condotto da antropologi; né essa si identifica con la raccolta di testi "esotici" che gli stessi antropologi studiano – cioè testi prodotti solitamente da membri di comunità tecnologicamente meno progredite e non alfabetizzate<sup>4</sup>. Il semplice fatto di aver redatto un resoconto scritto della grammatica di una lingua parlata da un popolo senza scrittura – nella foresta brasiliana o nel deserto del Kalahari – non basta per attribuire a chi lo ha realizzato la qualifica di antropologo del linguaggio; ogni progetto di ricerca in antropologia del linguaggio, infatti, è caratterizzato piuttosto da metodi e obiettivi particolari, che lo distinguono da un semplice studio o ricerca linguistica, da un lato, e da un resoconto etnografico dall'altro.

Ciò che contraddistingue gli antropologi del linguaggio e li distingue dagli altri studiosi che si dedicano al medesimo oggetto non è soltanto l'interesse per l'uso linguistico – una prospettiva che essi hanno in comune con altri ricercatori, in particolare dialettologi e sociolinguisti (Hudson 1980) – quanto piuttosto il fatto di incentrare la propria ricerca sul linguaggio inteso come insieme di risorse simboliche che sono parte integrante del costituirsi del tessuto sociale e della rappresentazione individuale di mondi reali o possibili. Questo specifico orientamento dà modo all'antropologia del linguaggio di affrontare in forme innovative alcuni problemi e tematiche che costituiscono

<sup>4</sup> In questo senso la mia posizione contrasta nettamente con quella di Hoiijer; egli infatti definisce l'antropologia del linguaggio come "...un'area di ricerca dedicata per lo più a studi, sincronici e diacronici, delle lingue di popolazioni prive di scrittura" (1961, p. 110).

il nucleo della ricerca antropologica: ad esempio la politica della rappresentazione, i modi in cui si costituisce l'autorità, la legittimazione del potere, le basi culturali del razzismo e del conflitto etnico, il processo di socializzazione, la creazione culturale della persona (o del sé), le forme di controllo dell'emozione, il rapporto fra performance rituale e forme di controllo sociale, quello fra conoscenza in specifici ambiti del sapere e cognizione, la performance artistica e le politiche del consumo estetico, il contatto culturale e il mutamento sociale.

L'antropologia del linguaggio è spesso presentata come uno dei quattro rami principali dell'antropologia (gli altri tre sono l'archeologia, l'antropologia biologica o fisica e l'antropologia socioculturale<sup>5</sup>). Va tuttavia ribadito che essere un antropologo e lavorare sul linguaggio sono due condizioni che non necessariamente consentono di attribuire a qualcuno la qualifica di antropologo del linguaggio: è in effetti possibile essere un antropologo e tuttavia realizzare la descrizione grammaticale di una lingua che non abbia nulla o abbia ben poco da offrire alla teoria o ai metodi dell'antropologia del linguaggio. L'antropologia del linguaggio dev'esser considerata allora parte del più ampio campo di studi dell'antropologia non tanto perché è un tipo di linguistica praticata nei dipartimenti di antropologia, ma perché prende in esame la lingua facendo uso di categorie e interessi antropologici. Tra questi interessi vi sono quello legato al problema della trasmissione e riproduzione della cultura, al rapporto fra sistemi culturali e diverse forme di organizzazione sociale e ai modi in cui la comprensione del reale messa in atto dalle persone è influenzata dalle loro condizioni materiali di esistenza. Anche se l'antropologia del linguaggio viene considerata in funzione di questi interessi, ciò non implica affatto che i problemi di ricerca che le sono propri debbano sempre esser formulati da altri sottosectori dell'antropologia: al contrario, il fatto stesso che esista un campo di studi indipendente denominato "antropologia del linguaggio" è giustificato solo nella misura in cui la disciplina sia in grado di proporre un proprio programma di ricerca, cui certo gli interessi antropologici contribuiranno significativamente a dar forma, ma che non può riassumersi solo in quegli interessi<sup>6</sup>. In particolare, come chiarirò meglio in seguito, non tutti gli approcci alla cultura sorti nell'ambito dell'antropologia socioculturale sono altrettanto adatti a formulare la complessa e dinamica nozione di lingua oggi accettata da quasi tutti gli antropologi del linguaggio. Molti antropologi culturali continuano a considerare il linguaggio innanzi tutto un sistema di classificazione e rappresentazione: quando nelle

<sup>5</sup> Tralascio qui, per gli scopi della mia argomentazione, la distinzione che viene talora formulata tra antropologia sociale – che si occupa delle modalità di riproduzione di specifici sistemi sociali – e antropologia culturale – che è invece lo studio, su basi più accentuatamente cognitive, delle nozioni di cultura proposte da Boas e dai suoi discepoli.

<sup>6</sup> In questa sede sto riformulando una definizione già proposta da Hymes (1964a, p. XXIII): "In un certo senso, (l'antropologia del linguaggio) è un'attività specifica, che accomuna quanti si pongono domande sul linguaggio configurate dall'antropologia... Essa può così comprendere problemi che si situano al di fuori dei temi trattati attivamente dalla linguistica, ma *contempla sempre il problema dell'integrazione fra le proprie indagini e il resto dell'antropologia*".

etnografie compaiono delle forme linguistiche, perciò, il loro uso tende a essere quello di etichette che stanno per alcuni significati preesistenti e indipendenti da esse. Al contrario gli antropologi del linguaggio si fanno interpreti di una visione della lingua come insieme di pratiche, mezzo attraverso cui è possibile mediare fra gli aspetti ideativo e materiale dell'esistenza umana dando vita a particolari modi di essere-nel-mondo. Proprio questa visione dinamica della lingua è l'aspetto che conferisce all'antropologia del linguaggio il suo peculiare ruolo nell'ambito delle scienze umane e sociali.

### 1.2. *Lo studio delle pratiche linguistiche*

In quanto ambito di ricerca specifico, l'antropologia del linguaggio muove dall'assunto teorico che le parole hanno una grande importanza, e dal dato empirico secondo cui i segni linguistici, intesi sia come rappresentazioni del mondo che come modi per entrare in contatto con esso, non sono mai neutrali: al contrario essi sono sempre utilizzati per creare affinità e differenze culturali. Il grande successo dello strutturalismo in linguistica, antropologia e nelle altre scienze sociali, da questo punto di vista, può essere in parte spiegato col fatto che l'interpretazione è in gran parte un processo di comparazione, e dunque implica il riconoscimento di differenze. A questa intuizione fondamentale, gli antropologi del linguaggio aggiungono la constatazione che le differenze non operano soltanto nei codici simbolici che le rappresentano: esse non sono dovute solo alla sostituzione di un suono con un altro (/pane/ vs /kane/) o di una parola con un'altra (*un vostro grande ammiratore* vs *un vostro grande cane*), ma si manifestano anche mediante i concreti atti di discorso, il mescolarsi di parole e azioni, il fatto che le parole possano *prendere il posto delle* azioni. Dallo strutturalismo abbiamo appreso a prestare attenzione al non detto, alle possibili domande e risposte alternative e persino al silenzio spesso evitato e tuttavia sempre possibile, dunque significativo (Basso 1972; Bauman 1983). Quando pensiamo a ciò che viene detto opponendolo al non detto, creiamo di fatto uno sfondo alla luce del quale possiamo valutare il detto (Tyler 1978); ma quanto ampia dev'esser la nostra ricerca, e quanto approfondita? Quanti livelli d'analisi sono sufficienti? Il problema non è tanto nel numero di enunciati, parlanti e lingue che dovrebbero esser studiati; è in gioco, piuttosto, la funzione dell'etnografia, i suoi meriti e i suoi limiti, oltre all'ambito di fenomeni che consideriamo pertinenti in relazione a ciò che il linguaggio è e fa. Questo ambito di fenomeni, in linea di principio, è di ampiezza indefinita, ma *de facto* viene limitato dall'azione e dalla comprensione umane: in altre parole, non possiamo pensare a tutto il mondo nello stesso istante. Proprio per questo la ricerca degli antropologi del linguaggio concerne per lo più i modi in cui le parole pronunciate in una determinata occasione offrono – anzitutto ai partecipanti, e in seguito ai ricercatori – un punto di vista, un

modo di pensare al mondo e alla natura stessa dell'esistenza umana. Come i grandi filosofi del passato hanno messo in luce, gli umani sono le sole creature che pensano se stessi come esseri pensanti. Si tratta di una consapevolezza strettamente legata alla capacità di rappresentazione simbolica, e dunque alla facoltà di linguaggio. Il linguaggio, tuttavia, è qualcosa in più di uno strumento riflessivo con cui tentiamo di dar senso ai nostri pensieri e azioni; mediante l'uso linguistico, facciamo anche il nostro ingresso in uno spazio interazionale che abbiamo in parte noi stessi contribuito a formare, un mondo in cui ogni scelta che facciamo è in parte legata a ciò che è accaduto in precedenza e concorre a definire ciò che accadrà in seguito.

Prendiamo ad esempio i saluti. In molte società i saluti assumono la forma di domande sulla salute di una persona, ad esempio nell'italiano "come stai?"; ma in altre società dei saluti fanno parte domande sugli spostamenti di qualcuno, ad esempio nel pan-polinesiano "dove stai andando?" analizzato da Firth (1972). Nello studio di questi fenomeni, vi sono molte domande che potremmo porci e ipotesi che potremmo prendere in considerazione; ad esempio: si tratta di domande formulaiche? E se le cose stanno così, perché ha importanza il modo in cui qualcuno risponde a esse? Il contenuto di questi scambi di routine rivela forse qualcosa riguardo a chi ne fa uso, ai suoi antenati, all'umanità nel suo insieme? Perché mai la gente saluta? Come sa *quando* salutare, o *chi* salutare? Le differenze e le somiglianze nei saluti presenti tra le diverse varietà linguistiche, comunità di parlanti e tipi di interazioni all'interno della stessa comunità rivelano qualcosa di interessante *sui* parlanti o *ai* parlanti?

Sebbene l'antropologia del linguaggio sia definita anche dai suoi metodi di ricerca di tipo etnografico (cfr. cap. quarto), si tratta di metodi che non le sono in alcun modo peculiari; vi sono infatti altre discipline che svolgono indagini empiriche sul comportamento umano e seguono procedure simili, anche se non necessariamente identiche. Gli antropologi del linguaggio danno anche molta importanza alle pratiche di scrittura, cioè ai modi in cui sia il parlato che altre attività simboliche vengono documentate e rese fruibili anzitutto per l'analisi, poi per la costruzione di ipotesi argomentative attraverso una serie di convenzioni di trascrizione e l'uso di nuove tecnologie (cfr. cap. quinto). Ancora una volta, però, va ricordato che esistono altre discipline che possono vantare una valida esperienza nell'uso di tali procedure. Inoltre, sebbene possano esser di aiuto nel produrre una tensione creativa fra teoria e pratica, i metodi di indagine non possono mai esaurire o bastare a definire la specificità di una disciplina.

Ciò che l'antropologia del linguaggio ha di peculiare dev'essere perciò ricercato altrove, vale a dire nel suo interesse per i parlanti come attori sociali, per la lingua come risorsa da utilizzare nell'interazione sociale e insieme prodotto di quest'ultima, per le comunità linguistiche come entità a un tempo reali e immaginarie, i cui confini sono continuamente ridefiniti e negoziati attraverso una miriade di atti linguistici. L'antropologia del linguaggio si fonda in parte sulle ricerche dei linguisti strutturalisti, ma si occupa del loro stesso oggetto di studio,

il linguaggio, alla luce di una diversa prospettiva, che in definitiva ne fa un oggetto nuovo. Di questo nuovo oggetto d'indagine fa senza dubbio parte l'“istinto del linguaggio” analizzato dai grammatici formali che sottolineano il ruolo delle basi biologiche della facoltà di linguaggio (Pinker 1994); ma mette anche in luce un diverso insieme di interessi, e perciò un diverso programma di ricerca.

Come vedremo meglio nei capitoli seguenti, i grammatici si occupano di solito della lingua come sistema astratto di regole per combinare fra loro elementi distintivi ma privi di significato (i fonemi) allo scopo di formare unità significative (i morfemi) le quali, a loro volta, si combinano per dar vita a unità di livello superiore (parole, frasi, enunciati). La distinzione teorica necessaria a tale approccio, presente nella linguistica strutturale – quella fra la lingua intesa come sistema astratto e come serie di concreti atti espressivi – riduce l'ambito dei fenomeni considerati pertinenti per la teoria<sup>7</sup>. È un tipo di idealizzazione che ha dato origine a notevoli progressi nella comprensione delle proprietà formali del linguaggio; il suo scopo ultimo, tuttavia, non è capire il ruolo che forme e contenuti linguistici (compresa la grammatica) esercitano nella vita delle persone come individui e collettività, ma scoprire le proprietà universali della mente umana implicate dalle proprietà formali dei sistemi linguistici inferite dallo studio delle intuizioni dei parlanti. Alla luce di questa prospettiva, i parlanti contano solo come rappresentanti di una specie umana *astratta*: che uno specifico parlante o un particolare dialetto possano o non possano esser confrontati con altri è un fatto degno di interesse solo nella misura in cui ci rivela qualcosa sul cervello umano e la nostra innata capacità di possedere una lingua. Più che il parlare, è la facoltà di parlare a essere l'oggetto di studio di buona parte della linguistica formale contemporanea; l'oggetto di studio dei grammatici formali è perciò un *homo sapiens* davvero astratto e lontano, non certo i bambini di un sobborgo di Philadelphia o gli oratori akan del Ghana. Al contrario, l'oggetto di studio e il fine ultimo della ricerca in antropologia del linguaggio è, per usare la suggestiva metafora di Toni Morrison (1994), *la lingua come misura delle nostre vite*. Questa è una delle ragioni per cui gli antropologi del linguaggio tendono a incentrare le loro ricerche sulla performance linguistica e sul discorso concretamente situato; invece di interessarsi solo a ciò che ci rende eguali da un punto di vista cognitivo, gli antropologi del linguaggio si interessano anche al modo in cui il linguaggio consente la creazione e produce esso stesso differenze – fra gruppi, individui, identità.

Il linguaggio è il più flessibile e il più potente strumento intellettuale sviluppato dagli esseri umani, e una delle sue molte funzioni è la capacità di riflettere sul mondo e anche su se stesso: il linguaggio, infatti, può essere usato per

<sup>7</sup> Mi riferisco ovviamente alla notissima distinzione formulata originariamente da Saussure (1915) e in seguito riproposta e rielaborata da Chomsky dapprima come distinzione fra competenza [*competence*] ed esecuzione [*performance*] (Chomsky 1965), poi fra *I-language* (“lingua I”, o lingua interna) ed *E-language* (“lingua E”, o lingua esterna) (Chomsky 1986).

parlare del linguaggio (cfr. il cap. terzo). Più in generale, come ha sostenuto Michael Silverstein (1976b, 1981, 1993) il fatto di poter formulare descrizioni culturali e perciò il destino stesso dell'antropologia culturale si fondano sulle possibilità che una lingua data offre ai suoi parlanti di esprimere articolatamente in parole ciò che stanno facendo nella vita quotidiana. Come Boas, Malinowski e gli altri fondatori della moderna antropologia sapevano sin dall'inizio, è la lingua a fornire le interpretazioni degli eventi osservati dall'etnografo: in effetti, senza lingua non esistono eventi riferiti o narrati. Molto tempo prima che gli antropologi interpretativi proponessero di pensare alla cultura come a un testo, erano per lo più testi quelli che gli etnografi riportavano in patria: si trattava infatti di quaderni per appunti pieni di descrizioni, storie, liste di nomi e oggetti, qualche disegno e alcuni goffi tentativi di traduzione. Quel che conta davvero sono le storie che gli etnografi hanno udito, e le descrizioni di persone, rapporti, luoghi ed eventi che hanno raccolto. Questo aspetto del loro lavoro fa sì che ogni etnografo sia spinto con sempre maggior frequenza a diventare esperto nell'analisi del discorso.

Ma una cultura non si esaurisce tutta nelle storie narrate dai suoi membri e udite dagli etnografi; essa vive anche nelle interazioni che rendono possibili questi racconti, nei tipi di organizzazione in base ai quali le persone partecipano o sono escluse, vengono considerate membri competenti o incompetenti, danno ordini o li eseguono, fanno domande o danno risposte. Come vedremo meglio nei capitoli seguenti, essere un etnografo del linguaggio significa essere in possesso degli strumenti prima per udire e poi per ascoltare attentamente ciò che la gente dice quando sta assieme; vuol dire inoltre imparare a comprendere cosa stanno per fare i partecipanti alle interazioni che studiamo, cosa è significativo *per loro*, a cosa stanno prestando attenzione e per quali scopi. I registratori audio e le videocamere ci sono naturalmente di grande aiuto; ma abbiamo bisogno anche di raffinati strumenti d'analisi. In questo manuale, il tema delle *unità d'analisi* è affrontato alla luce dell'idea che "analisi" significa dividere il flusso continuo dell'esperienza che caratterizza la percezione del mondo di ognuno di noi in porzioni governabili, che possano essere isolate e sottoposte a un esame minuzioso in modi che si auspica siano riproducibili e non troppo *ad hoc*. Un approccio antropologico al problema della creazione di unità d'analisi implica che ci si preoccupi della misura in cui la segmentazione da noi proposta, in quanto analisti, sia coerente con quella cui si affidano gli stessi partecipanti. Sfortunatamente (o fortunatamente, a seconda dei punti di vista) non possiamo limitarci a chiedere alle persone se la nostra analisi di ciò che esse fanno, formulata sulla base delle nozioni sviluppate dai ricercatori, ha o non ha senso: concetti come morfemi, enunciati, giochi linguistici, coppie adiacenti, quadri partecipativi di solito significano poco o niente al di fuori di un particolare paradigma di ricerca. Il problema allora è come trovare delle unità coerenti con la prospettiva dei partecipanti, senza necessariamente trasformare ogni informatore in un antropologo che condivida le nostre stesse scelte analitiche.

La ricerca delle dimensioni rilevanti della capacità cognitiva umana condotta dagli antropologi del linguaggio ha perciò ritrovato i propri criteri di pertinenza concentrandosi sull'analisi dettagliata degli incontri faccia a faccia, che secondo alcuni scienziati sociali implicano una separazione fra le interazioni studiate e le forze della società all'opera al di fuori di esse. Così Pierre Bourdieu (1980; Bourdieu, Wacquant 1992) sostiene che alcune analisi condotte dagli analisti della conversazione e dagli antropologi del linguaggio pecchino di quella che denomina "fallacia occasionalista": l'idea, cioè secondo cui ogni incontro sia di fatto creato sul momento. Al contrario, afferma Bourdieu, il mondo in cui accade ogni incontro è predefinito da più ampi rapporti di razza, genere e classe (Bourdieu, Wacquant 1992, pp. 144 e ss.).

Nessun antropologo del linguaggio, tuttavia, negherebbe mai la potenziale importanza di "rapporti più ampi", e in effetti gran parte della ricerca empirica condotta nell'ambito della disciplina è dedicata alla determinazione di modi per riconnettere i fenomeni di livello micro, analizzabili con registrazioni e trascrizioni, al retroterra spesso invisibile dei rapporti fra persone veicolati da particolari storie, comprese quelle di natura istituzionale. Il fatto che a volte sia difficile rintracciare tali connessioni – e senza dubbio in questo settore non potranno che esservi miglioramenti – non è sempre segno di debolezza teorica o di eccessiva ingenuità politica: quella che agli antropologi socioculturali può sembrare una lacuna teorica, in effetti, è dovuta alla riluttanza degli antropologi del linguaggio a far proprie teorie e categorie nate da ricerche empiriche discutibili. Troppo spesso, infatti, accettare la giusta tesi secondo cui "ogni scambio linguistico contiene *in potenza* un atto di potere" (Bourdieu, Wacquant 1992, p. 145) comporta la possibilità che gli analisti ignorino i dettagli dei modi in cui questi atti di potere di fatto si verificano; e troppo spesso ci si trova dinanzi a fenomeni che sembrano non rientrare negli schemi fondati sul sapere politico del momento. Di questo sapere fa parte anche l'attenzione a ciò che facciamo in quanto analisti; se una delle fondamentali domande etnografiche è "per chi ha importanza tutto questo?", dobbiamo anche esser disposti ad ammettere che in alcuni casi qualcosa importa a noi stessi, che noi stessi siamo il contesto, come ci ha insegnato l'antropologia critica contemporanea (Clifford, Marcus 1986). Ma ammettere ciò – con la riflessività che ne discende – non può certo rappresentare il termine della nostra indagine epistemologica; altre volte dobbiamo decentrarci, sospendere il giudizio, imparare dunque a "prendere le distanze" per poter udire gli enunciati emessi dai parlanti in un modo che ci auguriamo simile a quello in cui *essi stessi* lo odono – anche se non potrà mai essere identico a quello. Conoscere la classe sociale dei partecipanti all'interazione, il loro retroterra familiare, o il loro genere ci comunica solo una parte – sebbene potenzialmente importante – della storia che in quel momento viene creata. Come ha messo in luce Susan Gal (1989), la ricerca recente sul linguaggio delle donne ha decisamente rifiutato ogni idealizzazione essenzia-

lista come quella di “voce femminile”, concetto che implica l’esistenza di una cultura femminile distinta e unitaria; l’ipotesi alternativa formulata dalla Gal, invece, è quella di “pratiche linguistiche più ambigue e spesso contraddittorie, diverse fra donne di classi sociali e gruppi etnici differenti e che vanno dall’adattamento all’opposizione sino alla sovversione, al rifiuto o alla riconfigurazione delle definizioni culturali dominanti” (Gal 1989, p. 4). Se vogliamo occuparci dei rapporti fra genere, discorso e potere, sostiene Gal, la prima cosa da fare è tentare di individuare cos’è che, a livello crossculturale, viene considerato “potere” e cos’è il “discorso che esprime il potere”; ma nel far questo dobbiamo esser pronti ad ammettere la possibilità che “potere” significhi cose diverse in culture diverse. Per gli antropologi del linguaggio, accettare una nozione di potere diversificata significa essere in grado di riconoscere pratiche linguistiche distribuite in modi differenti a seconda dei confini di genere, classe ed etnici. Questa distribuzione tuttavia non può esser determinata una volta per tutte, basandosi solo su un presupposto di dominio o egemonia indipendente dalla lingua.

Gli antropologi del linguaggio muovono dalla consapevolezza che vi sono dimensioni del parlare che possono esser colte solo studiando ciò che le persone *fanno effettivamente* con la lingua, unendo parole, silenzi e gesti al contesto in cui questi segni sono prodotti. Una conseguenza di questa posizione programmatica è stata la scoperta di molti modi in cui parlare si configura come un atto sociale, ed è in quanto tale soggetto ai vincoli propri di ogni azione sociale. Ma non basta: ci siamo anche resi conto dei modi in cui il parlare *produce* azioni sociali, ha cioè delle conseguenze sul nostro modo di esser nel mondo e, in definitiva, sulla nostra stessa umanità.

### 1.3. *L’antropologia del linguaggio e altre discipline nel campo delle scienze umane e sociali*

Negli ultimi vent’anni, il campo di studi dell’antropologia del linguaggio si è accresciuto, inglobando o ispirandosi a una vasta serie di altri campi di studio compresi quelli del folklore e degli studi sulla performance (Bauman 1975, 1977, 1986; Bauman, Briggs 1990, 1992; Briggs 1988; Hymes 1981), quello dell’alfabetizzazione e dell’educazione (Cook-Gumperz 1986; Heath 1983; Schieffelin, Gilmore 1986; Scollon, Scollon 1981; Scribner, Cole 1981), quello della sociologia cognitiva (Cicourel 1973), della sociologia interazionale (Goffman 1956, 1963, 1974, 1981, 1987), della cognizione sociale (Hutchins 1995; Lave 1988; Lave, Wenger 1991; Rogoff 1990; Rogoff, Lave 1984), e dell’acquisizione del linguaggio nei bambini (Ochs, Schieffelin 1984, 1995; Schieffelin, Ochs 1986). Alcuni antropologi del linguaggio hanno anche subito l’influsso di un attivo gruppo di psicologi a orientamento culturale (in particolare Michael Cole e James Wertsch), che fecero conoscere agli studiosi americani l’opera della scuola sociostorica sovietica di psicologia guidata

da Lev Vygotskij e dai suoi colleghi e ridestarono l'interesse degli scienziati cognitivi e sociali per i contributi teorici degli studiosi russi, in particolare per gli scritti del critico letterario Mikhail Bachtin e del suo circolo (Bachtin 1929, 1965, 1975a; Clark, Holquist 1984; Cole, Griffin 1986; Vološinov 1929; Wertsch 1985a, 1985b, 1991). Come vedremo nei prossimi capitoli, alcuni dei concetti introdotti da questi studiosi – come quelli di attività, discorso riportato, voce ed eteroglossia – hanno assunto un ruolo importante nei modelli contemporanei concepiti per descrivere l'uso del linguaggio.

L'etnometodologia, cioè studio dei metodi utilizzati dagli attori sociali nell'interpretare la propria vita quotidiana (Garfinkel 1972) ha anch'essa offerto numerose idee importanti e innovative ai ricercatori interessati all'applicazione dei tradizionali metodi etnografici allo studio del parlare quotidiano. Da questo approccio, che si ispira alla fenomenologia, gli antropologi del linguaggio possono apprendere o veder confermate numerose e ripetute intuizioni circa il costituirsi della cultura e della società nelle interazioni comunicative. In primo luogo, possono facilmente far riferimento al principio di carattere etnometodologico secondo cui la struttura sociale non rappresenta una variabile indipendente, che esiste al di fuori delle pratiche sociali sotto forma di categorie quali "status" e "ruolo" (Cicourel 1972) o negli assunti relativi a ciò che costituisce il genere sessuale di qualcuno (Garfinkel 1967). La struttura sociale emerge invece come prodotto di interazioni entro le quali gli attori sociali producono cultura, mediante l'uso di metodi nativi (di solito impliciti) per comprendere e comunicare chi sono e quali sono i loro interessi. In altre parole, i membri di una società tentano di rendere giustificabili le proprie azioni (comprese le parole che pronunciano), cioè tentano di agire in modo razionale e sensato in vista di ogni tipo di finalità pratica.

In secondo luogo, se la conoscenza è implicita, ne segue che non possiamo limitarci ad andare a chiedere alla gente cosa pensa: non ne otterremmo infatti che un numero maggiore di dati da analizzare, e se continuassimo a far uso del metodo delle interviste, il rischio sarebbe quello di dar vita a un infinito regresso. Dobbiamo allora osservare il modo in cui i partecipanti conducono giorno dopo giorno le proprie interazioni e risolvono i problemi quotidiani – riuscire ad andar d'accordo con gli altri, farsi nuovi amici o mantenere amicizie esistenti, ricevere ordini e darne, riempire moduli, cercar lavoro, pagare un pedaggio stradale. Nello svolgere tutte queste attività quotidiane, i membri di una società debbono spesso, per prima cosa, fare in modo che gli altri possano comprendere il modo in cui essi comprendono ciò che sta accadendo; dato che questo mutuo controllo nel corso dello svolgimento di una qualsiasi interazione è realizzato mediante la lingua – ma anche per mezzo di altre risorse semiotiche come ad es. gesti, posture, manufatti e documenti di vario genere – l'uso linguistico è diventato un importante ambito di studio per i sociologi a orientamento etnometodologico. Fra questi, poi, gli analisti della conversazione hanno introdotto idee e metodi che hanno

notevolmente influito sulla ricerca di molti antropologi del linguaggio interessati all'organizzazione sequenziale del parlare quotidiano (cfr. il cap. ottavo).

Gli antropologi del linguaggio hanno inoltre beneficiato del lavoro dei teorici sociali contemporanei che prestano una speciale attenzione al costituirsi della società e della cultura nel corso della vita quotidiana. Ciò vale in particolare per la teoria della pratica di Bourdieu (1980, 1999), per la teoria della strutturazione di Anthony Giddens (1979, 1984) e per lo studio storico delle tecnologie del sapere considerate come tecnologie di potere svolto da Michel Foucault (ad es. 1975, 1980a, 1966).

L'influsso di Bourdieu è stato particolarmente forte in relazione alla sua critica della cultura, vista come un sistema razionale composto di credenze o regole organizzate gerarchicamente. Egli ha sottolineato l'importanza della socializzazione e la priorità della nostra esperienza vissuta rispetto alla razionalizzazione e tematizzazione di categorie e norme sociali distinte. Questa prospettiva, che tenta d'integrare la tematica heideggeriana del primato del nostro essere-nel-mondo ai tradizionali metodi delle scienze sociali<sup>8</sup>, formula un modello di dominio simbolico basato su predisposizioni inconsce inculcate mediante la partecipazione a interazioni routinarie, piuttosto che attraverso processi cognitivi imputabili a un soggetto razionale.

Secondo Giddens, gli attori sociali e le strutture sociali rappresentano un processo riproduttivo organizzato secondo coordinate temporali e spaziali per mezzo del quale una società crea le risorse necessarie a organizzare la vita sociale dei propri membri, mentre a loro volta queste risorse vengono riprodotte dagli stessi membri della società mediante l'uso che ne fanno. L'idea che i sistemi sociali abbiano le proprietà strutturali di essere sia mezzi che risultati delle pratiche che organizzano in forma ricorsiva – il principio della “dualità di struttura” formulato da Giddens – si accorda con l'ottica degli antropologi del linguaggio, per i quali il parlare non è solo un mezzo per rappresentare una realtà indipendente ma è anche una risorsa onnipervasiva in grado di riprodurre la realtà sociale e dunque le relazioni esistenti di potere e dipendenza.

La ricerca di Giddens sulla *regionalizzazione*, definita come “la divisione del tempo-spazio in zone in rapporto alle pratiche sociali routinizzate” (Giddens 1984, p. 118) è di particolare importanza per quegli antropologi del linguaggio impegnati nell'analisi del modo in cui il parlare e le risorse materiali – compreso l'ambiente creato dall'azione umana e altri manufatti esistenti – sono utilizzati dai parlanti nelle loro interazioni quotidiane e pratiche comunicative (cfr. par. 6.9). Sintetizzando i risultati di ricerche precedenti condotte da Teun Hägerstrand e altri, Giddens volse la propria attenzione al modo in cui uno spazio vissuto (come una casa) costituisca una località [*locale*], ossia un luogo che

<sup>8</sup> Come ha sottolineato Dreyfus (1991, p. 205), Heidegger e Bourdieu ritengono entrambi che “gran parte del comportamento umano dovrebbe aver luogo (e di fatto ha luogo) sotto forma di un'abilità in continua crescita di cavarsela senza il bisogno di ricorrere a stati mentali (cioè credenze, desideri, intenzioni ecc.)...”.

diviene “‘stazione’ per un ampio aggregato di interazioni, nel corso di una giornata normale. Nelle società contemporanee, le case sono regionalizzate in piani, corridoi e stanze; ma le diverse stanze di una casa appartengono a zone distinte, tanto temporalmente quanto spazialmente” (1984, p. 118).

Lo spazio è il campo di studio onnipervasivo e la metafora del pensiero sociale utilizzata da Foucault nella sua analisi del rapporto fra conoscenza e potere. Secondo Foucault il diciannovesimo secolo era ossessionato dalla storia, e dunque dal tempo, mentre il ventesimo secolo verrà ricordato come l'epoca dello spazio (Foucault 1980b; Soja 1989). Per far capire in che modo il sapere non sia mai neutrale e rappresenti sempre una forma di potere, Foucault nota che noi pensiamo nei termini di concetti spaziali come “regione, dominio, fondamento, spostamento, trasposizione” (1980b, p. 69). Ma non appena cominciamo a far questo, ci troviamo dinanzi la connotazione politica o militarista di questi termini e ci rendiamo presto conto di come queste connotazioni non siano accidentali: esse, infatti, corrispondono al quadro di riferimento che configura il modo in cui comprendiamo e usiamo la lingua nell'ambito di particolari istituzioni.

Foucault usa il termine “discorso” [*discourse*] in senso molto più ampio di quello che denota un testo o una sequenza di atti linguistici. Per Foucault un discorso è un particolare modo di organizzare il sapere, attraverso il linguaggio ma anche mediante altre risorse e pratiche semiotiche (ad es. il modo di rappresentare concettualmente e istituzionalizzare l'igiene nella Francia del diciottesimo secolo); quest'uso del termine spiega perché Foucault parla di “discorsi”, usando il plurale. L'estensione del significato del termine “discorso” ha conseguenze importanti per chiunque si interessi al rapporto fra linguaggio e contesto, dato che mette in rilievo il fatto che i particolari usi della lingua – particolari atti linguistici (cfr. cap. settimo), sequenze di turni (cfr. cap. ottavo) e quadri partecipativi (cfr. cap. nono) – sono connesse a particolari disposizioni spazio-temporali: in tal modo ciascun parlante potrà entrare in contatto con gli altri solo in configurazioni spaziali limitate e per periodi di tempo limitati. Infine, l'importanza assegnata ai discorsi come tecnologie del sapere consente di rendersi conto del ruolo svolto dal linguaggio negli sforzi con cui alcune istituzioni (scuole ospedali, prigioni) tentano di organizzare – e dunque controllare – le vite private dei membri della società – compresa l'elaborazione concettuale del sé, dell'identità e delle relazioni di genere.

#### 1.4. *L'antropologia del linguaggio e la sociolinguistica*

Fra le discipline che nell'ambito delle scienze sociali e umane studiano la comunicazione, la sociolinguistica è la più simile all'antropologia del linguaggio. In effetti, se ci volgiamo indietro a riconsiderare la storia delle due discipline, scopriamo che talvolta è difficile mantenerle distinte: sebbene infatti molti sociolinguisti privilegino i metodi quantitativi e tendano a svolgere ricerche in ambienti urbani, mentre quasi tutti gli antropologi del linguaggio sono dediti

a metodi qualitativi e svolgono di solito le proprie ricerche in società di piccole dimensioni, gli obiettivi complessivi dei rispettivi programmi di ricerca appaiono assi simili agli osservatori esterni – in particolare ora che un numero sempre crescente di antropologi del linguaggio ha volto la propria attenzione ai contesti urbani. Alcune delle differenze fra le due discipline hanno a che fare con la loro storia: l'antropologia del linguaggio era uno dei quattro sottosectori dell'antropologia, così come venne definita ufficialmente da Boas e dai suoi colleghi agli inizi del ventesimo secolo (cfr. par. 3.1); la sociolinguistica invece nacque dalla dialettologia urbana tra la fine degli anni Cinquanta e gli inizi degli anni Sessanta. La somiglianza e comunanza di interessi esistente fra le due discipline fu in parte aumentata nel corso degli anni Sessanta e Settanta, grazie soprattutto ad alcuni tentativi di fonderle tra cui anche quello portato avanti da Dell Hymes, che cercò di definire un campo di studi interdisciplinare incentrato attorno alla nozione di *uso linguistico*. Questi sforzi sono evidenti nell'introduzione alla raccolta di saggi curata da Gumperz e Hymes (1964), in cui Hymes si impegnò nella creazione del campo di studi dell'*etnografia della comunicazione* istituendo legami con quasi ogni argomento si potesse all'epoca ritenere anche solo marginalmente pertinente ai fini dello studio dell'interfaccia fra lingua e cultura o lingua e società. Se prendiamo in esame i saggi e gli autori inclusi nella raccolta del 1964, vi troviamo rappresentati i seguenti campi di studio: la linguistica sociologica (Bernstein), il folklore (Arewa e Dundes), la sociolinguistica interazionale (Ervin-Tripp), la sociolinguistica comparativa (Ferguson), l'antropologia cognitiva e l'etnoscienza (Frake), la linguistica storica (Malkiel), la sociolinguistica quantitativa (Labov) e la (micro)sociologia interazionale (Goffman). Nella successiva raccolta (Gumperz, Hymes 1972) ritroviamo alcuni degli stessi ambiti accanto a numerosi altri: in particolare quello della cinesica o comunicazione non-verbale (rappresentato da Birdwhistell) e la scuola etnometodologica rappresentata da Garfinkel, Sacks e Schlegoff.

Gumperz e Hymes hanno fornito un enorme contributo, configurando dei rapporti e delle collaborazioni intellettuali che continuano a rappresentare una parte importante dell'antropologia del linguaggio come ambito interdisciplinare; essi, tuttavia, non sono riusciti a coronare il loro sforzo ecumenico, creando un campo di studi unificato in cui tutti gli autori e tutte le scuole che abbiamo citate potessero riconoscersi. Questo insuccesso viene alla luce con chiarezza non appena prendiamo in esame i principali nuclei di interesse teorico della sociolinguistica e dell'antropologia del linguaggio contemporanee.

La sociolinguistica ha continuato a occuparsi della scelta linguistica e del mutamento linguistico, tentando di aprire un dialogo con i grammatici formali; con questi ultimi, infatti, condivide l'interesse per la rappresentazione della competenza linguistica, pur discordando da essi riguardo ai criteri con i quali darne una valutazione e stabilirne i confini. Inoltre, la sociolinguistica continua a preoccuparsi della definizione di comunità linguistica come punto di riferimento per indagare i limiti della variazione individuale nell'uso

linguistico. Per il raggiungimento di questi obiettivi intellettuali, lo studio di fenomeni come i pidgin o le lingue creole o della pianificazione linguistica si è dimostrato un ricco banco di prova<sup>9</sup>; altre aree di studio – come quelle relative al registro linguistico, al rapporto fra lingua e genere sessuale, lo studio degli atti linguistici e del discorso – sono state più spesso condivise dall'antropologia del linguaggio e hanno perciò fornito numerose opportunità di mutuo arricchimento fra le due discipline. Per ciò che concerne l'antropologia del linguaggio, invece, oltre all'importanza assunta dal concetto di cultura (cfr. cap. secondo) – che da solo rende gli obiettivi teorici e i metodi di questa disciplina alquanto diversi da quelli della ricerca sociolinguistica – vi è un certo numero di interessi teorici il cui sviluppo è stato associato prevalentemente al lavoro di ricerca degli antropologi del linguaggio. Nel prossimo paragrafo prenderò in esame tre di questi interessi.

### 1.5. *Interessi teorici nell'antropologia del linguaggio contemporanea*

Tre sono le aree teoriche principali sviluppatesi nell'ambito dell'antropologia del linguaggio durante gli ultimi decenni. Ciascuna di esse è dedicata alla comprensione di una delle seguenti nozioni analitiche: (I) quella di performance, (II) quella di indessicalità e (III) quella di partecipazione. Come l'analisi che segue contribuirà a chiarire, si tratta di tre nozioni interconnesse.

#### 1.5.1. *Performance*

Il concetto di performance è rintracciabile in un gran numero di fonti, e può quindi essere interpretato in molti modi. Un uso del termine trae origine dal lavoro teorico di Noam Chomsky, e dalla distinzione che egli compì in *Aspetti della teoria della sintassi* (1965) fra *competenza* [*competence*] ed *esecuzione* [*performance*]. Questa distinzione era in parte ispirata all'opposizione formulata da Ferdinand de Saussure fra *langue* (lingua) e *parole* (parola) (Saussure 1915), in cui il primo termine designava il sistema linguistico, inteso come totalità indipendente dagli usi particolari di parlanti particolari, mentre il secondo designava il singolo, irripetibile atto linguistico di un particolare utente del sistema. In tale contesto, la competenza descrive la capacità che governa l'uso della lingua, cioè la conoscenza – per lo più inconscia – che un parlante nativo ha dei principi in base ai quali sono possibili l'interpretazione e l'uso di una lingua specifica; l'esecuzione, al contrario, è l'uso effettivo della lingua. Secondo Chomsky esso è non solo basato sulla competenza, ma anche legato a fattori come l'attenzione, la percezione e la memoria cui non bisogna ricorrere per spiegare la nozione di competenza intesa come conoscenza astratta dei parlanti,

<sup>9</sup> Cfr. Hymes 1971; Jourdan 1991; Mülhauser 1986; Romaine 1986, 1994, cap. 6; Thomason, Kaufman 1988. Per una rassegna sulla struttura dei pidgin e delle lingue creole cfr. Holm 1988, 1989.

indipendentemente al loro uso effettivo della lingua<sup>10</sup>. La competenza in questo caso è la conoscenza di una lingua in possesso di un parlante ideale<sup>11</sup>; l'esecuzione invece è la realizzazione di questa conoscenza nei concreti atti linguistici.

Questa nozione di *performance* è diversa da quella coniata dal filosofo J.L. Austin (1962) per delineare la categoria dei *verbi performativi* – verbi che esplicitano il tipo di azione che un particolare enunciato cerca di portare a compimento (cfr. il cap. settimo). Così nell'enunciato *ti ordino di uscire dalla stanza* – detto da qualcuno che ha l'autorità di formulare un ordine simile rivolgendosi a un altro, cui spetta eseguirlo – il verbo *ordinare* non descrive ciò che il parlante ritiene vero su di una realtà che esiste indipendentemente da esso; al contrario esso rappresenta un tentativo di agire sul reale, conformandolo alla volontà e alle aspettative del parlante. Ecco allora un esempio del modo in cui si *fanno* cose con le parole; secondo Austin, in definitiva, tutti gli enunciati fanno qualcosa, anche quelli che sembrano soltanto descrivere uno stato di cose (ad esempio “il cielo è blu”): essi, infatti, svolgono il compito di informare.

Non c'è dubbio che gli antropologi del linguaggio siano interessati a ciò che i parlanti *fanno* con la lingua. In questo senso, si può ritenere che la loro ricerca possa situarsi sia nell'ambito della nozione chomskiana di esecuzione intesa come “uso del sistema linguistico”, sia in quello della nozione austiniana di performance intesa come “far cose con le parole”. Tuttavia ciascuno di questi due modi d'interpretare l'interesse degli antropologi del linguaggio per la performance finirebbe per trascurare una terza accezione del termine, altrettanto importante, che proviene dagli studi folclorici, dalla poetica e più in generale dal campo delle arti (Bauman, 1992b; Bauman e Briggs, 1992; Palmer e Jankowiak, 1996). In quest'ultima accezione, la performance designa un ambito dell'agire umano in cui si presta particolare attenzione al modo in cui sono eseguiti gli atti comunicativi. Questa particolare attenzione alla forma del messaggio è stata chiamata da Roman Jakobson (1963) “funzione poetica” (cfr. par. 9.2). Così la performance è “qualcosa di creativo, consapevole, perseguito” (Hymes 1981, p. 81); si tratta di una dimensione della vita umana che è sottolineata in particolare nella musica, nel teatro e in altre manifestazioni pubbliche di abilità e creatività artistica. La si ritrova ad esempio nei dibattiti, nel raccontare storie, nel canto e in altre attività linguistiche in cui ciò che i parlanti dicono è valutato in base a canoni estetici – cioè per la bellezza della formulazione o della pronuncia – o

<sup>10</sup> Negli scritti più recenti di Chomsky, la distinzione fra competenza ed esecuzione è riformulata mediante la distinzione fra ciò che egli chiama “lingua interna” [*I-language*] e “lingua esterna” [*E-language*] (Chomsky 1986; cfr. par. 3.5.1).

<sup>11</sup> La nozione chomskiana di competenza è stata citata da Dell Hymes (1972b), che ha introdotto la nozione alternativa di *competenza comunicativa*. Quest'ultima è la conoscenza che un parlante deve avere per essere membro a pieno titolo di un gruppo sociale. Sebbene la formulazione di Hymes tenti di risolvere alcuni dei problemi intrinseci alla nozione chomskiana, essa ne accetta gli stessi presupposti epistemologici – alcuni dei quali sono stati messi in dubbio dalle prospettive teoriche più recenti, come la teoria della pratica e quella della conoscenza distribuita (cfr. cap. secondo).

in base all'effetto suscitato su di un pubblico – vale a dire per la capacità di “commuovere” il pubblico stesso (Briggs 1988). Questa nozione di *performance*, tuttavia, può descrivere anche fenomeni riscontrabili nella più banale delle interazioni, ogniqualvolta gli attori sociali mettono in mostra una particolare attenzione e abilità nel pronunciare un messaggio. Accettare quest'altra accezione del termine performance e concentrarsi su di essa non significa solo riconoscere che nel parlare vi è sempre una dimensione estetica – presente ogniqualvolta si ponga attenzione alla forma di ciò che viene detto; significa anche sottolineare che il fatto stesso di parlare ci espone sempre al giudizio, alla reazione e alla collaborazione di un pubblico che interpreta, valuta, approva, sanziona, sviluppa o sminuisce ciò che stiamo dicendo (Duranti, Brenneis 1986). In quest'altra accezione di performance, oltre alla dimensione della responsabilità [*accountability*] vi è anche una dimensione di rischio o sfida (Bauman 1977): persino il parlante più abile può pronunciare la parola sbagliata al momento sbagliato, proprio come il migliore degli attori può calcolare male una pausa o il miglior cantante d'opera perdere il controllo del tono della voce. Questa dimensione “drammatica” – nel senso etimologico del termine: teatrale – della performance verbale è identificata in alcuni approcci nell'ambito delle scienze sociali, compreso quello di Goffman – che fa appunto uso di metafore teatrali come *attore*, *scena*, *in primo piano/sfondo* [*foreground/background*], *cornice* [*frame*] – e la critica che Bourdieu (1999) rivolge ai paradigmi oggettivisti in antropologia i quali, nel tentativo di portare alla luce la “logica” dell'azione umana, trascurano l'importanza dell'“ignoto”, dell'“imprevedibile” che permea di sé le diverse fasi di uno scambio con la sua tensione e incertezza (cfr. par. 2.1.5).

In questo senso, allora, la performance implica un'idea di creatività (Palmer, Jankowiak 1996) e improvvisazione (Sawyer 1996), che si ritrova in ogni genere di attività e atto linguistico, dai più ritualizzati e formali a più comuni e casuali. Nella tradizione dello Yemen del nord studiata da Steven Caton, ad esempio, l'abilità del poeta nella performance vera e propria non consiste solo nel recitare dei versi appresi a memoria, ma nel “situare la performance nel suo ambiente concreto mediante piccoli dettagli come gli atti di riferimento e indirizzo” (Caton 1990, p. 106). Ciò significa che il poeta deve sapere come riconnettere i versi tradizionali al qui-ed-ora, e ciò vale in genere per qualsiasi tipo di performance verbale. Così uno degli attributi che nella società samoana caratterizzano un grande oratore è la capacità di sapere quale parte di un discorso includere e quale tralasciare, connettendo metafore e proverbi noti a tutti agli elementi del contesto e dell'occasione in cui il discorso è pronunciato – compresi i nomi e i titoli dei presenti.

Essere un abile parlante di una lingua significa dunque riuscire a inserirsi in una qualunque conversazione in modi considerati appropriati e che non ne interrompono lo svolgimento. Queste abilità conversazionali, che di solito diamo per scontate (almeno sino a quando non ci imbattiamo in qualcuno che non le possiede, o che ne ignora le implicazioni sociali) non sono poi così diverse

dai modi in cui un dotato musicista jazz può inserirsi in una composizione non sua – arricchendola, giocando sul suo tema principale, insistendo su alcuni elementi della melodia a scapito di altri, “citando” interpretazioni che dello stesso pezzo hanno dato altri musicisti e andando in cerca di nuovi, imprevedibili legami armonici – senza mai perdere il ritmo isolandosi dall’esecuzione di ogni altro membro della *band* (Berliner 1994).

### 1.5.2. *Indessicalità*

I filosofi hanno affermato da tempo che esistono differenti tipi di segni. Già Immanuel Kant, nella *Antropologia pragmatica* (1798), distingueva i segni *arbitrari* da quelli *naturali*. Così le lettere che rappresentano i suoni linguistici possono esser considerate un esempio di segno arbitrario: non vi è infatti alcuna relazione necessaria fra la forma di una particolare lettera e la qualità del suono o suoni per cui essa sta, come appare chiaro dal fatto che lo stesso suono può essere rappresentato da differenti lettere negli stessi alfabeti, o da diversi simboli in diverse tradizioni ortografiche (ad es. quella latina, opposta alla cirillica). Una lettera perciò rappresenta un suono, e può evocare questo suono a un lettore, in virtù di una convenzione previa creata e accettata da una comunità. Al contrario, il fumo che ci avvisa dell’esistenza del fuoco è un segno che non è creato per convenzione ma nasce dalla conoscenza di un fenomeno naturale ricorrente: c’è infatti una relazione di contiguità fra il segno (fumo) e il fenomeno per il quale esso sta (fuoco). Sulla base della credenza che “se (c’è) fumo, allora (c’è) fuoco”, una persona che veda del fumo può inferirne che esso proviene da un fuoco nelle vicinanze: perciò il fumo non “sta per” il fuoco nello stesso modo in cui potremmo far uso della parola *fuoco* raccontando una storia relativa a un evento passato. Il fumo reale è legato, spazio-temporalmente e fisicamente, a un altro fenomeno a esso connesso, e assume un “significato” solo a seguito di questa connessione spazio-temporale e fisica<sup>12</sup>. Muovendo da osservazioni simili, il filosofo americano Charles Peirce chiamò il fumo un *indice*, distinguendolo dai segni del tutto arbitrari (denominati *simboli*) e dai segni che tentano di riprodurre alcuni aspetti dei propri referenti (che chiamò *icone*) (cfr. *infra* par. 6.8). Gli *indici* sono segni che hanno un qualche tipo di rapporto esistenziale con ciò cui si riferiscono, e significano in virtù di tale rapporto (Burks, 1948-1949). Questa categoria può facilmente estendersi sino a ricomprendere espressioni linguistiche come i pronomi dimostrativi *questo*, *quello*, *questi*, pronomi personali come *io* e *tu*, espressioni temporali come *ora*, *allora*, *ieri*, ed espressioni spaziali come *alto*, *basso*, *sotto*, *sopra*. La proprietà di queste espressioni

<sup>12</sup> Il filosofo Paul Grice (1975) ha chiamato questo tipo di significato “naturale”, riservando per il significato stabilito convenzionalmente il termine “non-naturale”. Secondo Grice, il significato non-naturale è caratterizzato dalla presenza dell’intenzionalità (cfr. par. 7.3.2).

è stata chiamata *indessicalità*, e si è messo in luce come possa essere applicata a gran parte della comunicazione linguistica.

La lingua è ricca di esempi in cui le espressioni linguistiche sono connesse a, o “puntano verso” aspetti del contesto socioculturale.

Utilizzando una metafora topologica, si può definire l'indessicalità come un concetto radiale o incentrato su coordinate polari e relativo a dei rapporti semiotici: i veicoli segnici indessicali, perciò, sono dei puntatori, che muovono da un'origine creata dal, col, e “all'atto” della loro occorrenza sotto forma di “centro” – una sorta di “cocca” di un'immaginaria freccia semiotica. All'estremità opposta del percorso radiale, vale a dire alla punta della freccia, si trova il loro oggetto indessicale – quali che siano le dimensioni o proprietà percettive o concettuali degli oggetti indicati. Proprio in virtù di questa semiosi indessicale, lo “spazio” che circonda il veicolo segnico indessicale si configura come illimitatamente ampio (o ristretto), è caratterizzabile in modi infinitamente diversi e la sua dimensione indessicale (nel momento stesso in cui è posta in essere) è riformulabile quasi senza limiti. (Silverstein 1992, p. 55)

Così un'espressione come *questo tavolo* contiene in sé una immaginaria freccia<sup>13</sup> che punta verso qualcosa di riconoscibile, probabilmente qualcosa di percettualmente accessibile sia al parlante che all'ascoltatore. Non si tratta comunque necessariamente di un'accessibilità immediata; ad esempio, una parola o espressione può essere usata per indicare un'esperienza passata o futura, e la commutazione di codice è spesso utilizzata come un indice di questo tipo: pronunciando una parola in un'altra lingua, i parlanti potrebbero voler indicare un altro tempo o luogo in cui loro stessi, o i loro interlocutori, sono stati o saranno. Nelle comunità bilingui, in cui la commutazione di codice è un fenomeno quotidiano, la scelta di una particolare lingua a detrimento di un'altra può essere indice di appartenenza etnica, o di una specifica posizione politica riguardo al rapporto esistente fra lingua ed etnicità. È questo il caso, ad esempio, del Québec canadese (Heller 1982; 1995). Nella conversazione telefonica che presentiamo di seguito, l'uso del francese da parte di un paziente che sta chiamando l'ufficio appuntamenti di un ospedale è interpretato come un indice della sua preferenza del francese rispetto all'inglese:

(1)

CLERK: Central Booking, may I help you?

PATIENT: Oui, allô?

CLERK: Bureau de rendez-vous, est-ce que je peux vous aider?

(1)

IMPIEGATO: Ufficio centrale prenotazioni, in cosa posso esservi utile? [in inglese]

PAZIENTE: Sì, pronto? [in francese]

IMPIEGATO: Ufficio prenotazioni, in cosa posso esservi utile? [in francese]

<sup>13</sup> Talora anzi la “freccia” non è immaginaria, dato che l'uso di dimostrativi come *questo* è spesso accompagnato da gesti.

Proprio a causa delle sue implicazioni politiche, comunque, l'offerta di una scelta fra le due lingue può essere respinta, come nell'esempio che segue:

(2)

WAITER: Anglais ou français, English or French?  
 2 BILINGUALS: Bien, les deux...  
 WAITER: No, mais, anglais ou français?  
 2 BILINGUALS: It doesn't matter, c'est comme vous voulez.  
 WAITER: (sospira), OK, OK, I'll be back in a minute.

(2)

CAMERIERE: Inglese o francese? [ripetuto nelle due lingue]  
 2 BILINGUI: Fa lo stesso, vanno bene entrambe... [in francese]  
 CAMERIERE: No, voglio dire... inglese o francese? [in francese]  
 2 BILINGUI: Non ha importanza [in inglese] come volete [in francese]  
 CAMERIERE: (sospira) va bene, va bene, ritorno tra un minuto [in inglese].

(da Heller 1982, p. 116)

Questi esempi mostrano come gli indici possano condurre da domande in apparenza innocue (parli francese?) a professioni di fede politica (da che parte stai?). Per questa ragione, è importante distinguere fra diversi tipi o gradi di indessicalità. Ad esempio, Silverstein (1976b) ha ipotizzato che l'indice *questo* presupponga semplicemente l'esistenza di un referente identificabile; il pronome *tu*, al contrario, implica qualcosa in più della semplice esistenza di un interlocutore: di fatto esso fa sì che la categoria sociale di "interlocutore/ricevente" sia posta in essere, o almeno venga riconosciuta. Una persona, cioè, non è ufficialmente un interlocutore sino a quando non ci si rivolga a lui/lei con il *tu* – mentre al contrario il tavolo è già a disposizione accanto al parlante prima ancora che egli dica "questo". Le lingue con pronomi di seconda persona capaci di codificare le differenze sociali tra i parlanti (ad es. il classico tipo di distinzioni T/V di molte lingue europee come il *tu/vous* francese, il *tu/Usted* spagnolo, il *du/Sie* tedesco e il *tu/Voi* o *tu/Lei* italiano) sfruttano ancora di più le proprietà indessicali dei pronomi personali, utilizzandoli come puntatori in relazione alle coordinate sociali pertinenti di eguaglianza/ineguaglianza, solidarietà/potere (Brown e Gilman, 1960). Si tratta di indici che Silverstein (1967b) ha chiamato "creativi al massimo grado o performativi". In questa prospettiva, il modo in cui definiamo il mondo attorno a noi è parte integrante del suo stesso costituirsi: ed è proprio questo aspetto creativo e performativo dell'indessicalità che è utilizzato dai parlanti nella creazione delle identità etniche e di genere (Gumperz 1982a, 1982b; Hall, Bucholtz 1995). Dire che le parole sono legate in forma indessicale a un "oggetto" o aspetto del mondo esterno significa allora ammettere che le parole portano con sé un potere che va al di là della descrizione e identificazione di persone, oggetti, proprietà ed eventi; nel fare quest'affermazione ci si impegna infatti a identificare i modi in cui la lingua diviene uno strumento mediante il quale il nostro mondo sociale e cultu-

rale è ininterrottamente descritto, valutato e riprodotto. Secondo Gumperz, questo agire interattivo è portato a compimento mediante una vasta serie di *segnali di contestualizzazione* [*contextualization cues*], una sottoclasse di segni indesicali che consentono alle persone di capire cosa sta accadendo in qualunque situazione data e come ci si attende che l'interazione continui (cfr. *infra* par. 6.8.2.2). Dal momento che i segnali di contestualizzazione sono distribuiti in modo ineguale in ogni popolazione data, l'indessicalità rappresenta un aspetto importante di come le relazioni e le dinamiche di potere agiscono durante i confronti istituzionali in cui un gruppo minoritario è posto dinanzi a un nuovo insieme di indici:

Le pratiche di contestualizzazione si diffondono in base alle reti di rapporti istituzionalizzati, e la loro acquisizione è limitata dalle forze economiche, politiche e ideologiche il cui scopo è mantenere in posizione minoritaria vasti settori della popolazione. Questa limitazione di segno negativo diviene particolarmente importante ogniqualvolta popolazioni in precedenza isolate vengono assorbite nei moderni stati-nazione... (Gumperz 1996, p. 402)

A questo punto dovrebbe esserci chiaro il forte legame esistente fra l'indessicalità e la performance. Si tratta di un legame che viene ancor più alla luce con l'analisi della terza nozione, quella di partecipazione.

### 1.5.3. Partecipazione

Come abbiamo già accennato nella prima parte del capitolo, gli antropologi del linguaggio condividono con altri studiosi di scienze sociali un particolare interesse per i parlanti intesi quali attori sociali. Ciò significa che il parlare è considerato anzitutto come un'attività sociale che include sempre qualcos'altro oltre alle espressioni linguistiche; si tratta di una posizione epistemologica ben riassunta nell'affermazione seguente, che Hymes formulò in origine come critica alla nozione di competenza di Chomsky:

Dobbiamo [...] dar conto del fatto che un bambino normale acquisisce una conoscenza delle frasi non solo dal punto di vista della grammatica, ma anche dal punto di vista della pragmatica. Il bambino acquisisce una competenza relativa a quando parlare e quando non farlo, di cosa discutere e con chi, quando, dove e in che modo. In breve, un bambino diviene capace di realizzare un repertorio di atti linguistici, di prender parte a eventi linguistici e valutare il modo in cui gli altri hanno eseguito questi ultimi. Questa competenza, inoltre, fa tutt'uno con gli atteggiamenti, i valori e le motivazioni relativi alla lingua, alle sue caratteristiche e ai suoi usi, oltre che con la competenza e gli atteggiamenti riguardo al rapporto di interrelazione fra la lingua e ogni altro codice del comportamento comunicativo. (Hymes 1972b, pp. 277-278)

Uno degli aspetti essenziali del brano sta nel riconoscimento del fatto che essere parlante di una lingua significa essere membro di una comunità linguistica [*speech community*]; a sua volta, questo fatto implica la possibilità di disporre di una serie di attività e usi linguistici. Essere un parlante competente

di una lingua, allora, significa essere in grado di “fare cose” con quella lingua, come parte di un più vasto insieme di attività sociali organizzate culturalmente e che debbono essere interpretate in base alla cultura. Quelle di evento comunicativo [*communicative event*], evento linguistico [*speech event*] e attività linguistica [*speech activity*] sono alcune delle nozioni utilizzati in passato per cogliere questa idea fondamentale. Il fatto che parlare sia parte di un insieme più vasto di attività viene attualmente formulato grazie all’uso del concetto di *partecipazione*. Si tratta di una nozione che sottolinea il carattere intrinsecamente sociale, collettivo e distribuito di ciascun atto linguistico: in quest’ottica, parlare una lingua significa essere in grado di far uso di suoni che ci consentano di partecipare a interazioni con altri, evocando un mondo che di solito è più vasto di qualunque cosa possiamo vedere o toccare in un momento dato. Il rapporto con questo mondo più vasto, sia esso reale o immaginario, è in parte creato dalla possibilità di far cose con le parole – cioè dal potere performativo di queste ultime (cfr. *supra*, par. 1.4.1) – a sua volta resa in parte possibile dalla possibilità che le parole hanno di puntare verso qualcosa al di là di se stesse – cioè dalle loro proprietà indessicali (cfr. *supra*, par. 1.4.2).

Il concetto di partecipazione postula che le capacità cognitive siano in grado di gestire il recupero di informazione e di predire l’azione altrui, abilità necessarie alla risoluzione di problemi. Esso postula inoltre l’esistenza di una componente corporea, di un corpo vivente che interagisce con l’ambiente non solo fisicamente (a esempio con il tatto) ma anche attraverso la produzione di significati. Quel che ci caratterizza in quanto esseri umani, perciò, è il fatto di essere impegnati in un processo continuo di interpretazione dei nostri rapporti temporali e spaziali col mondo circostante (l’*Umwelt*); ed è un mondo che comprende oggetti materiali – strumenti e manufatti – al pari di altri corpi viventi (C. Goodwin 1981; Goodwin, Goodwin 1996; Hanks 1990; Heidegger 1927; Merleau-Ponty 1965). La partecipazione implica la condivisione delle risorse materiali e ideative (incluse le lingue), ma non postula che la conoscenza o il controllo su tali risorse sia equamente condiviso. Così una delle ragioni che rende necessario approfondire la nozione di partecipazione nello studio delle pratiche culturali è stata proprio la differenziazione interna che caratterizza qualunque comunità o gruppo di persone (cfr. il cap. secondo). Infine, quello di partecipazione è un concetto analitico che prende il posto di vecchie dicotomie come quella di parlante-ascoltatore o emittente-ricevente; come si vedrà nel seguito del libro – e in particolare nel capitolo nono – qualunque testo può rappresentare al tempo stesso numerosi autori: il significato infatti è spesso creato dalla giustapposizione di differenti voci, ciascuna delle quali è realizzata grazie all’uso di lingue, dialetti e stili espressivi differenti.

### 1.6. Conclusioni

In questo capitolo ho introdotto la disciplina dell’antropologia del linguaggio analizzando in dettaglio alcune delle sue principali nozioni e interessi teorici. Ho

sottolineato come sia importante considerare la lingua quale insieme di pratiche culturali; inoltre, ho mostrato la necessità di vedere nell'antropologia del linguaggio un'impresa fondamentale interdisciplinare, che attinge da una grande varietà di approcci nel campo delle scienze umane e sociali pur manifestando una propria, specifica visione della natura del parlare e del suo ruolo nel costituirsi della società e nell'interpretazione della cultura. L'antropologia del linguaggio è, fra tutte le altre scienze linguistiche, quella più vicina alla sociolinguistica. Come chiariremo meglio nei capitoli seguenti, in effetti, tutti gli antropologi del linguaggio si interessano ai parlanti in quanto membri di comunità linguistiche, oltre che alla distribuzione di forme linguistiche, repertori e attività discorsive.

Ma mentre i sociolinguisti tendono a considerare i grammatici formali e i linguisti storici come i loro interlocutori principali, gli antropologi del linguaggio si preoccupano di mantenere aperto un dialogo con le scienze sociali in generale, e in particolare con l'antropologia; si tratta di un dialogo reso possibile dallo sviluppo di ambiti di ricerca incentrati attorno ad alcuni concetti chiave. Ne ho introdotti tre: quello di performance, di indessicalità e di partecipazione. Tornerò a occuparmi di tutti questi concetti nei capitoli seguenti; quello di partecipazione, tuttavia, sarà sviluppato in modo più approfondito ed esaustivo (si veda cap. nono). Ho fatto questa scelta perché considero la nozione di partecipazione un punto di raccordo potenzialmente utile fra numerosi e importanti orientamenti della ricerca, dentro e fuori l'antropologia del linguaggio. Nel presentare e analizzare differenti unità di analisi per lo studio del linguaggio, vedremo come le unità di partecipazione costituiscano un promettente tentativo di studiare le strutture linguistiche senza perdere di vista il ricco tessuto sociale entro il quale esse sono utilizzate.

