

ne dello studioso inglese e il suo approccio al problema dei poteri magici, criticato per i limiti “naturalistici”²⁸.

La datazione esatta dei documenti d'archivio appare piuttosto problematica. Nell'insieme, questi materiali di lavoro appaiono come preparatori per i saggi di de Mar-

tino già citati e poi per alcune parti di *Mondo Magico*, più precisamente per *Lineamenti di etnometapsichica*. Le note di lettura contenute nel dossier 03_37 confluiscono in parte in questo saggio, che a sua volta viene ampiamente utilizzato nella stesura del III capitolo di *Mondo Magico*²⁹. Sebbene altri

documenti sembrano essere direttamente riconducibili a pagine presenti in *Mondo Magico*, e quindi teoricamente scritti anche dopo il 1942, lo studio di Lang sembra concentrato nei primissimi anni Quaranta, il periodo della formazione da etnologo e dell'interesse per la metapsichica³⁰.

GLAUCO SANGA

L'appaesamento in linguistica¹

ABSTRACT

“Appaesamento” (Assimilation) in linguistics

It is proposed to apply the concept of “appaesamento”, developed by Ernesto de Martino in the anthropological field, to linguistics. Through the process of *appaesamento* the world is made domestic, familiar, obvious, and therefore usable in a non-problematic manner. Unawareness of the obvious is a cultural mechanism that simulates the instinct, the automatic memory of the species. In this way a cultural act becomes “natural”, and is acted out as a biological structure, with a dormant consciousness.

The mechanism of linguistic *appaesamento* consists of linguistically appropriating a new concept through the application of an old name, so the unknown is transferred to the known, and is placed in the sphere of concepts relating to home, family, the obvious - which results in it being progressively expanded. By means of language, the expression of thought is ‘appaesata’ (assimilated), and the unknown becomes known. Every new message can be expressed linguistically only within the horizon of language, where it is already virtually given all the expressive possibilities.

If language develops through *appaesamento*, then linguistic arbitrariness does not exist: language is not arbitrary, rather it becomes arbitrary. In everyday use language loses its motivation, transparency, and becomes necessarily arbitrary, opaque, obvious; because to be usable in an automatic and unreflecting way it should not be problematic, it should not show up in its continuous “giving” form, but as “usable givenness”, already made and ready for use.

Keywords: Ernesto de Martino, linguistics, appaesamento, arbitrary nature of the sign.

Il nuovo linguistico germoglia sempre su qualche cosa di antico.
(TERRACINI 1962-63: 119)

“Sei così limitato che una parola nuova ti turba? Vuoi solo udire ciò che sempre udisti?”
(Goethe, *Faust*, Atto I, p. 176)

Lo spaesamento

Per illustrare il concetto di appaesamento riporto due celebri passi di Ernesto de Martino:

Ricordo un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada calabrese. Non eravamo sicuri della giustezza del nostro

itinerario, e fu per noi un solievo imbatterci in un vecchio pastore. Fermammo l'auto e gli chiedemmo le notizie che desideravamo, ma le sue indicazioni erano così confuse che lo pregammo di salire in auto e di accompagnarci sino al bivio giusto, a pochi chilometri di distanza: lo avremmo compensato per il disturbo. Accolse con qualche diffidenza la nostra preghiera, come temesse un'insidia oscura, una trama ordita ai suoi danni: forse lontani ricordi di episodi di brigantaggio dovevano affacciarsi nella sua immaginazione. Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché

ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e a tal punto si andò agitando mostrando i segni della disperazione e del terrore, che decidemmo di riportarlo indietro, al punto dove ci eravamo incontrati. Sulla via del ritorno stava con la testa sempre fuori del finestrino, spiando ansiosamente l'orizzonte per vederci riapparire il domestico campanile: finché quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese, il suo vecchio cuore si andò pa-

²⁸ 04_4_16, 55, 73-76, 90-91, 94-95.

²⁹ Cfr. 03_37_002 e il brano finale di 03_37_019. V. ad esempio pp. 207-211. Su tale questione cfr. SATTA, G., *Le fonti etnografiche de “Il mondo magico”*, in GALLINI, C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli 2005, pp. 57-77.

³⁰ Cfr. CHARUTY, cit., pp. 230 sgg. e 249-256.

ADELINA TALAMONTI <adetal@libero.it>, a PhD in Anthropological Sciences and Analysis of Cultural Changes ('Orientale' University of Naples), is an adjunct professor at the Faculty of Political Science, Sociology and Communication at the University of Rome “Sapienza”. For many years she worked on the Interuniversity project of national interest “Study and Classification of the Ernesto de Martino Archive”. She is on the Board of Directors of the Ernesto de Martino International Association and is the author of numerous articles and a monograph on the Catholic rite of exorcism: *La carne convulsiva. Etnografia dell'esorcismo* (“The convulsive flesh. Ethnography of Exorcism”), Naples, Liguori, 2005. She has translated several anthropological essays from French and English, including: Charuty, G., *Ernesto De Martino. Le vite precedenti di un antropologo* (“The previous lives of an anthropologist”), F. Angeli, Milan, 2010; Saunders, G., *Il linguaggio dello Spirito. Il cuore e la mente nel protestantesimo evangelico* (“The language of the Spirit. Hearts and minds in evangelical protestantism”), edited by A. Talamonti, Pacini Editore, Ospedaletto (Pisa), 2010; Fainzang, S., *Farmaci e società. Il paziente, il medico e la ricetta* (“Drugs and society. The patient, the doctor and the prescription”), F. Angeli, Milan, 2009.

¹ Relazione presentata al convegno “Effetto de Martino”. *Lingua medicina cultura*, organizzato da Raffaella Scarpa e Francesca Dovetto, Università di Torino, 20 gennaio 2016.

cificando, come per la riconquista di una patria perduta (DE MARTINO 1977: 479-480 – brano 271).

Per vincere il rischio dello spaesamento, gli aborigeni australiani del gruppo totemico Achilpa (gatto selvatico) della tribù Aranda si appaesano portandosi dietro il loro campanile:

L'angoscia territoriale degli aborigeni australiani è storicamente connessa con un momento critico dell'esistenza di notevole rilievo per una umanità di nomadi raccoglitori e cacciatori, e cioè il peregrinare, l'inoltrarsi nel territorio sotto la spinta delle varie necessità vitali. È questo uno dei momenti critici esistenziali nei quali, per una siffatta umanità, la storicità si manifesta con particolare immediatezza, richiedendo l'impegno della persona, il pronto adattamento alle circostanze, la decisione rapida e la scelta ricca di conseguenze: ed è anche uno dei momenti in cui la presenza rischia di non esserci al mondo, di non mantenersi davanti alla storia, onde si scatena l'angoscia paralizzante (DE MARTINO 1951-52: 263).

Il mito Achilpa delle origini racconta come [...] Numbakulla inaugura le gesta fondatrici con una serie di peregrinazioni, nel corso delle quali ordinò i tratti caratteristici del territorio tribale, istituì le specie animali e vegetali, e fondò i diversi centri totemici locali [...]. Numbakulla, tornato dalla sua peregrinazione fondatrice, compie una serie di atti esemplari inaugurali, fra cui l'erezione del palo *kauwa-auwa* [che] appare, nella

tradizione Achilpa, connesso con la cerimonia *engwura*: sia nell'*engwura* inaugurale che in quelli che seguirono nel corso delle peregrinazioni mitiche, la vicenda rituale ha come centro il palo. Nella loro marcia da sud verso nord le comitive Achilpa, entrate nel territorio Aranda, piantano il palo e celebrano l'*engwura* ovunque eleggono il loro temporaneo soggiorno. Durante la peregrinazione attraverso il territorio tribale, una comitiva Achilpa, arrivata in una località chiamata Ituka-auwa, celebrò l'*engwura* e fece poi reclinare il *kauwa-auwa* nella direzione in cui la comitiva doveva continuare a peregrinare. Nella sosta in un'altra località, chiamata Okinyumpa, il vecchio capo spezzò inavvertitamente il palo [...]; gli Achilpa che formavano la comitiva mitica ne furono angosciati, peregrinarono ancora per poco trascinandosi il loro *kauwa-auwa* rotto, ma poi, giunti a una località chiamata Unjacherta, [...] non lo eressero, ma si lasciarono andare al suolo ammicchiandosi insieme, e morirono. Questi elementi che il mito ci fornisce, ci indicano il palo *kauwa-auwa* nella sua funzione di riscattare dall'angoscia territoriale un'umanità peregrinante: piantare il palo in ogni luogo di soggiorno e celebrare l'*engwura*, significa iterare il centro del mondo, e rinnovare attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto *in illo tempore*. Con ciò il luogo "nuovo" è sottratto alla sua angosciante storicità, alla sua rischiosa caoticità, e diventa una iterazione dello stesso luogo assoluto, del centro, nel quale una volta, che è la volta per eccellenza, il mondo fu garantito.

Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo *kauwa-auwa* assolveva dunque il compito di destoricare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro. Nei momenti critici, quando la storicità della situazione nuova denunciava la sua angosciante presenza, essi inclinavano l'asse del mondo verso la direzione di marcia, e in tal modo la nuova direzione era, per così dire, riassorbita nel centro, e il camminare in essa veniva riscattato come uno stare, e l'angoscia paralizzante era vinta, o almeno ridotta. Quando il palo si spezzava, allora l'angoscia territoriale insorgeva senza possibilità di riscatto (DE MARTINO 1951-52: 267-270).

Il profondo legame dell'aborigeno australiano con la sua "patria" tribale e col "paese" del gruppo locale è un fatto ben conosciuto [...] Ogni tratto rilevante del paesaggio, un albero, una cava d'acqua, una bassa cresta o un'alta vetta montana, tutto è testimonianza del "tempo del sogno", dell'epoca mitica e degli eventi realissimi che vi si produssero. Gli esploratori hanno spesso riferito come gli indigeni, giunti al margine del territorio tribale, si rifiutavano di abbandonare questa loro "patria" figurata e simbolica (DE MARTINO 1951-52: 261).

Il palo australiano e il campanile di Marcellinara sono tecniche di appaesamento per combattere le crisi di spaesamento e la conseguente perdita della presenza.

2. L'appaesamento

Il concetto di "appaesamento"² è uno dei grandi lasciti demartiniani, insieme ai concetti di "perdita della presenza", "destoricazione", "*ethos* del trascendimento nel valore", "incontro etnografico", "etnocentrismo critico".

Lasciamo la parola a de Martino: l'appaesamento è la costruzione di

uno sfondo di ovvietà non attualmente problematizzata, uno sfondo che costituisce la patria dell'agire [...] una patria che racchiude una infinita storia di atti di domesticazione umana, di progetti comunitari impliciti, sedimentati attraverso le generazioni e la tradizione, [è un] grande atto di confidenza per cui non siamo mai soli, in quanto ci lasciamo umilmente sostenere da un operare di tutti i viventi lontani e prossimi, presenti e passati, potenzialmente rammemorabili o divenuti per noi anonimi o stati anonimi da sempre perché l'unica traccia di loro è in ciò che conta, nell'opera di domesticazione del mondo (DE MARTINO 1977: 95-96 – brano 53).

Il mondo dato, il mondo nel quale veniamo a trovarci, è l'appaesamento risultante dall'attività sensibile nella sua storia, l'indice di comportamenti possibili che rimanda a concreti capitoli operativi, e, al tempo stesso, lo sfondo domestico su cui si staglia con vario risalto il particolarissimo capitolo operativo che richiede, qui ed ora, di essere continuato con la nostra iniziativa. Ma è anche un mondo di "limiti", di percorsi nell'esteriorità

e di corpi resistenti, che dettano le condizioni al potere o al non-potere utilizzare, anche qui secondo un nesso che, attraverso la nostra biografia personale, la educazione ricevuta, e le abilità acquisite ci ricollega alla società vivente, alla catena delle generazioni, infine alla intera storia dell'uomo e dell'universo (DE MARTINO 1977: 425 – brano 232).

Il concetto di appaesamento riaffiora nella lettura critica della *Recherche* di Proust³:

L'analisi proustiana illustra molto bene come l'esserci nel mondo, il trovarsi in esso come in uno sfondo familiare, appaesato, ovvio da cui emergono in un flusso continuo le attualità dominanti variamente qualificate in cui l'esserci-nel-mondo si presentifica, racchiude in realtà una immensa storia umana vissuta attraverso la biografia personale e congiunta attraverso la educazione con la storia intera dell'umanità. La distinzione tra mondo come sfondo domestico di operabilità e mondo come flusso di emergenze egemoniche in cui l'esserci si raccoglie sempre di nuovo nel suo valorizzante trascendere indica la misura in cui in l'esserci del singolo è coralmemente, comunitariamente condizionato. Senza uno sfondo di domesticità, di anima e appaesata datità non è possibile determinare il qui e l'ora della presentificazione; ma quell'orizzonte domestico, appaesato, è tale in quanto in esso risaliamo istantaneamente la china di una faticosissima storia umana, senza memoria di nomi, di date e di eventi, testimoniante di sé unicamente appunto nella domesticità e

nell'appaesamento dello sfondo. Storia certamente disindividuata, sepolta nell'inconscio, contratta nell'ovvio e nell'attuale, e tuttavia esistente se la domesticità e l'appaesamento del suo sfondo condiziona e sostiene la nostra emergenza, e se il suo destrutturarsi segna il chiudersi di qualsiasi possibile orizzonte operativo e annunzia la catastrofe radicale dell'esserci-nel-mondo (De Martino 1977: 559-560 – brano 305.2).

L'appaesamento appartiene alla categoria dell'economico, e fornisce sicurezza, stabilità psicologica:

L'economico è l'orizzonte del domestico, della datità utilizzabile, di un mondo di "cose" e di "nomi" relazionato secondo un progetto comunitario della utilizzazione possibile o attuale, [di conseguenza] occorre provarsi a pensare l'economico come valore della *securitas*, e quindi come valore inaugurale in cui deve attuarsi l'*ethos* del trascendimento della vita (DE MARTINO 1977: 656 – brano 365).

L'economico è già cultura, perché l'orizzonte dell'utilizzazione umana fonda il distacco tra la vitalità naturale (biologica) e la vitalità umana, che è presenza: "La forma inaugurale di distacco dalla vitalità è l'economico" (DE MARTINO 1977: 664 – brano 376)*:

attraverso l'orizzonte della utilizzazione la vita riceve la sua plasmazione inaugurale come mondo di "cose" domestiche, ripartito cioè secondo sfere di operabilità utilitaria, di ambiti di resistenza e di possibili

² Concetto che Carlo Ginzburg (1979: 241) giudica "una vera novità nell'opera di de Martino".

³ Questo tema è ampiamente trattato nel celebre saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (DE MARTINO 1964), con riferimenti letterari a Sartre, Camus, Moravia e Proust.

⁴ De Martino distingue l'economico dalla categoria crociana del vitale (cfr. GALLINI 1977; SANGA 2013: 125).

memorie di “ciò che se ne può fare” evocabili di volta in volta in rapporto ai comportamenti concreti della loro utilizzazione e delle corrispondenti iniziative. La domesticità del mondo è in primo luogo e innanzitutto questo esser fra corpi utilizzabili col nostro corpo utilizzabile: domesticità che in parte costituisce lo sfondo opaco della vita quotidiana, in parte affiora in decisioni così agevoli da non richiedere un impegno particolare della coscienza (il comportarsi abitudinario semiconscio o addirittura inconscio, l’adoperare quotidiano o anche i gesti quasi automatici di un operaio alla catena di montaggio), e in parte infine emerge in iniziative che possono richiedere la più alta tensione della coscienza e un vigilante senso di responsabilità operativa o addirittura d’invenzione di una tecnica dell’operare completamente nuova (DE MARTINO 1977: 641 – brano 349).

L’appaesamento comporta una “naturalizzazione” della cultura, la creazione di una *natura umana*, creata e filtrata dall’uomo, l’unica natura realmente esistente *per* l’uomo, distinta dalla *natura biologica* (la vitalità “cruda e verde”):

La “natura” *in sé*, prima e indipendentemente da qualsiasi intervento umano, può avere un significato *pratico*, nel senso che *praticamente giova*, nelle operazioni che compie l’uomo per esercitare il suo dominio effettivo sulla natura, comportarsi come se vi fosse una natura prima e indipendentemente da qualsiasi intervento umano. Ma questo fondamentale principio metodologico delle scienze natura-

li, questa “natura” che non si controlla se non “ubbidendole”, questo “come se” operativo postulante un “in sé” su cui si opera è una astrazione che si compie *dentro* la storia culturale dell’uomo, e che, nei suoi modi come nei suoi risultati e nelle sue pratiche efficaci, è interamente condizionato da tale storia, cioè, è sempre incluso in una pratica attività di distacco dalla immediatezza del vivere, nella concretezza di una società definita. In questa prospettiva l’uomo è sempre distaccantesi dalla natura, e non può mai saltare questo suo distaccarsi storico-culturale per raggiungere definitivamente la “natura in sé”. E il distaccarsi storico-culturale dalla natura, e l’esser sempre dentro questo movimento di distacco, fonda le “cose” naturali, cioè un certo sfondo di utilizzazioni possibili nel quale si staglia di volta in volta la utilizzazione attuale: uno sfondo “domestico”, un “mondo”, che è domestico e che è mondo nella misura in cui racchiude progetti umani che furono eseguiti una volta e diventarono perciò progettabili o atti a diventare stimolo e appoggio per nuove utilizzazioni e progettazioni (DE MARTINO 1977: 645-646 – brano 350).

3. La lingua

Ernesto de Martino non si è mai occupato di lingua e di linguistica, come mi confermano Clara Gallini e Amalia Signorelli. Nondimeno il concetto di appaesamento può essere molto utile alla linguistica, e io stesso anni fa mi sono provato a impiegarlo (SANGA 1997).

Abbiamo visto che appae-

samento significa “domesticazione del mondo” attraverso la creazione di un “mondo dato”, di un orizzonte dell’ovvio e del quotidiano “non attualmente problematizzato”, che garantisce la possibilità di agire e di conseguenza sicurezza e stabilità psicologica.

La quotidianità è fatta di azioni automatiche, irriflesse, ma pienamente culturali, tanto da apparire caratteristiche delle diverse etnie. Nella quotidianità gli atti diventano ovvi e perdono di consapevolezza.

L’inconsapevolezza dell’ovvio, del quotidiano, è un meccanismo culturale che simula l’istinto, la memoria automatica della specie. In tal modo un atto culturale viene reso “naturale”, e agito come una struttura biologica, a coscienza sopita, come quelle

pratiche elementari le cui concatenazioni si formano fin dalla nascita, che contraddistinguono più profondamente l’individuo per la sua impronta etnica. [...] Le pratiche elementari costituiscono i programmi vitali dell’individuo, tutto quello che nei gesti quotidiani interessa la sua sopravvivenza come elemento sociale: *habitus* corporeo, pratiche inerenti all’alimentazione o all’igiene, gesti professionali, comportamenti di relazione con i parenti. Questi programmi, la cui base è immutabile, si organizzano in concatenazioni di gesti stereotipati e la loro ripetizione assicura al soggetto l’equilibrio normale nell’ambiente sociale e gli consente di trovarsi psichicamente a suo agio all’interno del gruppo (LEROI-GOURHAN 1964: 274, 273)⁵.

Anche la lingua, elemento fondamentale della cultura, procede per appaesamento: col pensiero e con la lingua diamo forma e classifichiamo l’ignoto, rendendolo noto; allarghiamo progressivamente i confini del nostro mondo, i territori del noto, strappati all’ignoto; con la frequentazione (cioè con la ripetizione) rendiamo familiare l’insolito.

Per conoscere, e quindi per denominare, si procede dal noto all’ignoto; ogni nuovo concetto deve necessariamente ricevere un nome già esistente, perché non è possibile, né si è mai dato nelle lingue storiche, inventare un nome nuovo, è possibile solo adattare un nome vecchio a un concetto nuovo⁶. Non esistono novità assolute, solo novità relative: in biologia “ogni innovazione si è appoggiata su qualcosa di preesistente” (LEROI-GOURHAN 1964: 251); così pure nella lingua, perché “il nuovo linguistico germoglia sempre su qualche cosa di antico” (TERRACINI 1962-63: 119).

Il meccanismo dell’appaesamento linguistico consiste appunto nell’appropriarsi linguisticamente di un *concetto nuovo* attraverso l’applicazione di un *nome vecchio*, talché l’ignoto viene trasferito nel noto, viene inserito nella sfera dei concetti domestici, famigliari, ovvi, che ne risulta progressivamente ampliata.

Ho sostenuto altrove che la tradizione, fondata sull’ideologia della ripetizione del già fatto, è la patria della trasformazione. La tradizione è una specifica

modalità protetta di trasformazione, di progresso, di allargamento del mondo. La tradizione è una tecnica di appaesamento, di appropriazione del nuovo: permette di elaborare il nuovo senza traumi, perché tutto ciò che accade viene riconosciuto come già accaduto *in illo tempore*, l’ignoto viene ricondotto al noto attraverso il meccanismo della “destorificazione del divenire” (SANGA 1990)⁷. È questa la funzione della cultura umana, come appare nelle formulazioni, sostanzialmente convergenti, di due grandi antropologi, Ernesto de Martino e André Leroi-Gourhan:

La vita degli animali è tesa sul filo della specie genetica, la vita dei gruppi umani non può affrontare la sostituzione dell’ordine etnico a quello genetico se non con il pretesto di un tempo, di uno spazio e di una società completamente simbolici, frapposti come la riva di una isola fra la stabilità necessaria e il movimento anarchico del mondo naturale (LEROI-GOURHAN 1964: 364).

La cultura, attraverso l’istituto della magia⁸,

fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato [...] mercé la istituzione di un piano metastorico che [...] funziona come luogo di “destorificazione” del divenire, cioè come il luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell’accadere, e quivi amputata del suo negativo attuale possibile (DE MARTINO 1959: 72).

L’ignoto, potenzialmente destabilizzante, è ricondotto a categorie note; quindi si può “stare nella storia come non ci si stesse” (DE MARTINO 1977: 222).

La lingua è la prima e maggiore forma di tradizione. Come sappiamo, la tradizionalità assoluta della lingua (ripetizione e imitazione insite nel suo stesso meccanismo costitutivo) non impedisce la trasmissione di contenuti nuovi: anzi, è proprio la forma tradizionale (cioè stabile e nota) che permette la trasmissione di messaggi sempre nuovi, ma sempre comprensibili, cioè assimilabili a qualcosa di conosciuto: “il bisogno di venir compresi costringe ad andare in cerca di ciò che è già presente e comprensibile” (W. VON HUMBOLDT 1820-21: 413). “Qualsiasi elemento di una lingua non può penetrare e sopravvivere in un’altra se in questa non trova preesistente un elemento corrispondente col quale possa venire comunque assimilato” (TERRACINI 1935: 29).

Questa corrispondenza riguarda più in generale la comprensione tra gli individui: infatti proprietà della lingua è “di essere analizzabile da altri individui, e quindi imitabile e riproducibile” (TERRACINI 1935: 28).

Per mezzo della lingua l’espressione del pensiero viene appaesata, da ignota viene trasformata in nota. Ogni messaggio nuovo può essere espresso linguisticamente solo entro l’orizzonte della lingua, in cui sono già virtualmente date tutte le possibilità espressive.

⁵ Sull’importanza dei comportamenti “meccanici” cfr. Leroi-Gourhan (1964: 271-274).

⁶ Anche l’evoluzione biologica non crea organi nuovi, ma trasforma e adatta organi preesistenti: “L’acquisizione filogenetica degli aspetti motorii della lingua da parte di *Homo* è il risultato finale di cambiamenti evolutivi avvenuti in base al principio che l’evoluzione è fondamentalmente conservativa. Di conseguenza l’organo vocale umano si è evoluto attraverso la modificazione anatomica dei preesistenti sistemi di respirazione e di deglutizione e delle regioni nasale e orale; anche i sistemi neurali di controllo che regolano l’organo vocale si sono evoluti attraverso sottili mutamenti e ampliamenti dei circuiti del sistema nervoso” (NOBACK 1982: 287).

⁷ Il concetto di “destorificazione” è stato elaborato da Ernesto de Martino (1953-1954, 1959, 1977). Lanternari (1976: 12-13) ricorda un passo di Marx (1857: 198-199) dove è espresso un concetto simile: “Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell’immaginazione e mediante l’immaginazione: essa svanisce quindi quando si giunge al dominio effettivo su quelle forze”.

⁸ Cfr. de Martino (1948, 1959, 1977).

La stessa costituzione della lingua seleziona un cosmo fonologico nel caos fonetico. Il numero dei fonemi di una qualsiasi lingua è fisso e singolarmente ridotto rispetto alle possibilità naturali: quando parlo, prima delle limitazioni della grammatica, del lessico, dello stile, subisco le limitazioni della fonologia, che costringe l'espressione in un numero dato e ristretto di suoni. Il nuovo è virtualmente noto, perché è espresso dalla combinazione di elementi dati secondo regole fisse.

Invero si può esprimere solo quello che è previsto dalla forma linguistica, ma questa è la condizione stessa dell'espressione. L'alternativa è il deflusso magmatico che, in assenza di identificazione, non potrebbe mai incontrare né l'interlocutore né il locutore stesso.

Ciò significa che il mondo è in generale possibile per gli *itinerari* tracciati dal processo comunicativo di utilizzazione, e che anzi esso consiste di questi *itinerari* più o meno stabili o rinnovantisi a seconda del tipo di società e di cultura, senza che sia mai possibile "incontrare le cose in sé", sottratte a qualsiasi domesticazione e per così dire uscite dalle mani del Creatore. Senza dubbio ogni "mondo" in quanto condizionato dal progetto comunitario dell'utilizzabile ha i limiti di questo progetto (DE MARTINO 1977: 648).

Se la lingua si sviluppa per appaesamento, allora l'arbitrarietà linguistica non esiste. Infatti la lingua non è né arbitraria né convenzionale: è semplicemente necessaria.

Nella lingua tutto è motivato, come dimostra l'etimologia. Il segno linguistico non è arbitrario, solamente non è trasparente, e occorre semmai chiedersi perché appare costituzionalmente opaco. Quella che noi interpretiamo come arbitrarietà è una formazione psicologica protettiva che, obliterando le motivazioni, ci permette di avere a disposizione gli oggetti linguistici già fatti e pronti all'uso, senza doverli ogni volta riconoscere nella loro genesi: è una forma di destorificazione che garantisce l'ovvietà, la domesticità, l'appaesamento, l'uso non problematico, mentre la motivazione (come l'etimologia) è sempre problematica. L'arbitrarietà del segno è la condizione di utilizzazione meccanica, quotidiana della lingua.

Sulla necessità dell'uso "automatizzato" (cioè meccanico) della lingua insiste Lieberman (1975: 29-30):

Non vi è nessun intervento cosciente del pensiero nel processo di produzione e di percezione del linguaggio né nelle fasi sintattiche che possono interporre tra il contenuto semantico del messaggio e il segnale acustico. [...] I fondamenti del comportamento automatizzato necessario per il linguaggio umano possono essere costituiti da trasposizioni "trans-modali" da altri sistemi di comportamento degli ominidi e dei primati. Per esempio, l'uso di strumenti richiede un notevole livello di automatizzazione. Non ci si può fermare a pensare sull'uso del martello ogni volta che si deve piantare un chiodo. La caccia rappresenta forse un ca-

so ancora più evidente. Un cacciatore, per riuscire nel suo intento, deve saper scagliare una lancia o un sasso senza fermarsi a riflettere sulla meccanica del lancio di tali oggetti. E la selezione naturale deve favorire rapidamente il mantenimento di una maggiore automatizzazione. Tutti gli aspetti della cultura sono pervasi da comportamenti automatizzati. Anzi, una risposta culturale costituisce per certi versi un caso particolare di comportamento automatizzato.

La lingua non è arbitraria, diventa arbitraria.

Nell'uso quotidiano la lingua perde di motivazione, di trasparenza, e diventa necessariamente arbitraria, opaca, proprio perché per essere utilizzabile in maniera automatica e irriflessa non deve essere problematica, non deve presentarsi nel suo "darsi" continuo ma come "datità utilizzabile", già fatta e pronta all'uso.

Riferimenti bibliografici

DE MARTINO 1948 = Ernesto de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948.

DE MARTINO 1951-52 = Ernesto de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXIII (1951-52), pp. 52-66; cito dalla rist. in ID., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, 2a ed. ampliata, Torino, Boringhieri, 1958, pp. 261-276.

DE MARTINO 1953-54 = Ernesto de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in "Studi e Ma-

teriali di Storia delle Religioni", XXIV-XXV (1953-54), pp. 11-25.

DE MARTINO 1959 = Ernesto de Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959; cito dalla 3ª ed., 1972.

DE MARTINO 1964 = Ernesto de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 69-71 (1964), pp. 105-141.

DE MARTINO 1977 = Ernesto de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, edizione postuma a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

GALLINI 1977 = Clara Gallini, *Introduzione a de Martino* (1977: IX-XCIII).

GINZBURG 1979 = Clara Gallini, Cesare Cases, Pier Cesare Bori, Carlo Ginzburg, Giovanni Jervis, Michele Riso, Luigi M. Lombardi Satriani, *La fine del mondo di Ernesto De Martino*, in "Quaderni storici" 40 (1979), pp. 228-248; l'intervento di Ginzburg è alle pp. 238-242.

GOETHE, *Faust* = Wolfgang Goethe, *Faust* [1808], tr. it. di Barbara Allason, Torino, Einaudi, 1965.

HUMBOLDT 1820-21 = Wilhelm von Humboldt, *Lo studio linguistico comparato in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea*, a cura di Luigi Heilmann, Bologna,

Il Mulino, 1976; tr. it. di Giulia Cantarutti da W. von Humboldts *Werke*, a cura di Albert Leitzmann, vol. IV, Berlin, Behr, 1905, pp. 4-30 [ed. originale in "Akademie der Wissenschaften zu Berlin, historische-philologische Klasse", 1820-21, pp. 239-260].

LANTERNARI 1976 = Vittorio Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Dedalo, 1976.

LEROI-GOURHAN 1964 = André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris, Michel, 1964; cito dalla tr. it. di Franco Zannino, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi, 1977.

LIEBERMAN 1975 = Philip Lieberman, *On the Origins of Language: an Introduction to the Evolution of Human Speech*, New York, Macmillan, 1975; cito dalla tr. it. di Giorgio Banti, *L'origine delle parole*, Torino, Boringhieri, 1980.

MARX 1857 = Karl Marx, *Einführung a Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [1857], ed. Dietz, Berlin, 1947; tr. it. di Emma Cantimori Mezzomonti, *Introduzione a "Per la critica dell'economia politica"*, in ID., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 171-199.

NOBACK 1982 = Charles R. Noback, *Neurobiological aspects in the phylogenetic acquisition of speech*, in *Primate Brain Evolution*.

Methods and Concepts, ed. by Este Armstrong & Dean Falk, New York & London, Plenum Press, 1982, pp. 279-289.

SANGA 1990 = Glauco Sanga, *La tradizione*, in *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, a cura di Giorgio Raimondo Cardona, Roma, Bagatto, 1990, pp. 235-253.

SANGA 1997 = Glauco Sanga, *L'appaesamento linguistico. Una teoria glottogonica*, in "Quaderni di semantica" 35, a. XVIII, 1 (1997), pp. 13-63.

SANGA 2013 = Glauco Sanga, *Natura e cultura in Ernesto de Martino. Un percorso di lettura*, in *Ernesto de Martino: etnografia e storia*, a cura di Amalia Signorelli e Glauco Sanga, in "La ricerca folklorica" 67-68 (2013), pp. 119-127.

TERRACINI 1935 = Benvenuto Terracini, *Influenza reciproca dei linguaggi come causa d'innovazione*, in *Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti*, Bruno Migliorini & Vittore Pisani, Roma, 1935, pp. 28-29.

TERRACINI 1962-63 = Benvenuto Terracini, *Vita del linguaggio e linguaggio della vita*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino", XCVII (1962-63), pp. 40-56; cito dalla rist. in ID., *I segni la storia*, a cura di Gian Luigi Beccaria, Napoli, Guida, 1976, pp. 105-120.

GLAUCO SANGA (Milan 1947) <sanga@unive.it> is professor of Ethnolinguistics and Ethnology at the University Ca' Foscari in Venice. He is an expert in ethnology and linguistics: he has studied Italian folklore, Alpine anthropology, oral folk literature, ethnoscience, ethnolinguistics (jargon, the origin of language), the anthropology of writing, Italian dialectology, and the history of the Italian language. He has taught at the Universities of Pavia, Bergamo, Zurich and Los Angeles (UCLA). He is editor of the journal "La ricerca folklorica" and is part of the board of "Quaderni di filologia romanza" and the Scientific Committee of the "Rivista italiana di dialettologia". Major publications: *Dialecto e folklore. Ricerca a Cigole* (Milan 1979); *Il linguaggio del canto popolare* (Milan-Florence 1979); *Premana. Ricerca su una comunità artigiana* (Milan 1979); *Dialettologia lombarda* (Pavia 1984); *La rima trivocalica* (Venice 1992); editor of *Lingua e dialetti di Bergamo e delle valli* (Bergamo 1987); editor of Jaberg and Jud's Italian edition of *Atlante linguistico ed etnografico dell'Italia e della Svizzera meridionale* (Milan 1987); of *Koinè in Italia dalle Origini al Cinquecento* (Bergamo 1990); of *Nature Knowledge* (Oxford 2004); of *Animal Names* (Venice 2005); of Scheuermeier, *La Lombardia dei contadini 1920-1932* (Brescia 2007), and of Scheuermeier, *Il Veneto dei contadini 1921-1932* (Costabissara 2011).