

<< ILLUMINAZIONI >>

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 54 Ottobre – Dicembre 2020



www.rivistailuminazioni.it

TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

Direttore responsabile: **Luigi Rossi** (Già Università di Messina)

Direzione scientifica: **Luigi Rossi** (Già Università di Messina)

Comitato scientifico: **José Luis Alonso Ponga** (Università di Valladolid, Spagna), **Iryna Volodymyrivna Dudko** (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), **Maria Teresa Morabito** (Università di Messina), **Giuseppe Riconda** (emerito Università di Torino), **Ve-Yin Tee** (Università di Nanzan, Giappone), **Vincenzo Cicero** (Università di Messina), **Giovanni Brandimonte** (Università di Messina), **Francesco Zanutelli** (Università di Messina), **Massimo Laganà** (Università di Messina), **Amor Lòpez Jimeno** (Universidad de Valladolid), **Sergio Severino** (Università di Enna -Unikore), **Florence Pellegrini** (Université Bordeaux Montaigne-MCF en langue et stylistique françaises), **Adriana Mabel Porta** (Università per stranieri Dante Alighieri – Reggio Calabria), **Nicola Malizia** (Università di Enna - Unikore), **Massimo Sturiale** (Università di Catania – Ragusa), **Rima Sleiman** (Maître de conférences à l'INALCO - Directrice adjointe du département d'arabe à l'INALCO), **Paolo Villani** (Università di Catania), **Paolo La Marca** (Università di Catania), **Elena Bellavia** (Università della Basilicata – sede di Potenza), **Sonia Bellavia** (Università di Roma – La Sapienza), **Fabrizio Impellizzeri** (Università di Catania – sede di Ragusa)

Vice Direzione scientifica: **Prof. Francesco Crapanzano** (SSML – Reggio Calabria)

Responsabile Revisione (lingua inglese): **Prof. ssa Angela Tortorella** (Università per Stranieri di Reggio Calabria)

Segreteria Redazione: **Prof.ssa Angela Mazzeo** (SSML – Reggio Calabria)

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: direttore@rivistailluminazioni.it

Sito web: <http://www.rivistailluminazioni.it>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale.

Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://www.rivistailluminazioni.it>. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://www.rivistailluminazioni.it>. Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: direttore@rivistailluminazioni.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della revisione paritaria realizzata tramite la consulenza del Comitato scientifico e di referees anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno essere redatti rispettando le norme editoriali presenti sul sito web e inviati in formato Word (.doc o .docx) al direttore della rivista, Prof. Luigi Rossi: direttore@rivistailluminazioni.it.

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data
11 maggio 2007

Cinquantaquattresima Edizione: Ottobre – Dicembre 2020

ISBN ISSN: 2037-609X

INDICE

Claudia Colantonio -	PROCESSI DI DERIVAZIONE LINGUISTICA: IL CASO DEI SUFFISSI IN ITALIANO E IN SPAGNOLO.....3
Diego Barberis -	COMUNITÀ E IMMUNITÀ AL TEMPO DEL COVID- 19. RIFLESSIONI TRA ANTROPOLOGIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE.....25
Elia Gonnella -	FONDAMENTI SONORI DEL <i>LOGOS</i> . DISTRIBUZIONI DI SENSO ALL'INTERNO DELL'IMPERO VISUALE.....48
Flavia G. Cuturi -	QUI A PEUR DE L'OBJECTIVITE ? LA QUESTION DE L'ARBITRAIRE ET DE L'ICONICITE DANS LES PRATIQUES DISCURSIVES CHEZ LES IKOOTS DE SAN MATEO DEL MAR (OAXACA, MEXIQUE).....75
Giovanna Costanzo -	“SULLA SOGLIA FRA INCROCI E INNESTI”. PER UN'ETICA DELLA OSPITALITÀ E DELL'ACCOGLIENZA NELLE CITTÀ CONTEMPORANEE.....137

Giovanna Ferrara -	FORMAS DE NOMBRAR LO INNOMBRABLE: APROXIMACIÓN A LA PALABRA MUERTE.....	163
Giuseppe Giordano -	UNA DISCUSSIONE SU SCIENZA E SOCIETÀ. A PROPOSITO DEL LIBRO DI LUDWIG FLECK “STILI DI PENSIERO”	179
Luciano Tripepi -	RECENSIONE “GIACOMO MARRAMAIO, KAIRÓS APOLOGIA DEL TEMPO DEBITO, NUOVA EDIZIONE AMPLIATA, BOLLATI BORINGHERI, TORINO, 2020”	198
Marcello Mollica -	SHIFTING DETERMINANTS ON DEAD BODIES: THE CRYPT OF THE MUMMIES OF PIRAINO.....	209
Massimo Sturiale -	EARLY TWENTIETH-CENTURY CORRESPONDENCE LANGUAGE COURSES. A CASE STUDY: <i>IL POLIGLOTTA MODERNO</i>	263
Mirella Agorni -	FROM THE CLASSROOM TO THE WINERY: TRANSLATING ITALIAN WINE CULTURE FOR INTERNATIONAL TOURISTS.....	286

Claudia Colantonio

**PROCESSI DI DERIVAZIONE LINGUISTICA: IL CASO DEI SUFFISSI
IN ITALIANO E IN SPAGNOLO**

ABSTRACT. Il presente articolo ha per oggetto l'analisi dei processi di derivazione linguistica: è quest'ultima un'etichetta che racchiude al suo interno una serie di meccanismi finalizzati alla creazione di parole nuove e, pertanto, all'arricchimento del lessico di una lingua.

Il senso generale dell'articolo è quello di analizzare i diversi processi di rinnovamento lessicale esistenti nella coppia di lingue italiano – spagnolo, che incidono maggiormente sulla vitalità dei due idiomi, con particolare enfasi sul fenomeno della suffissazione.

Parole chiave: italiano, spagnolo, suffissazione, formazione parole.

ABSTRACT. This paper studies the processes through which we can create new word forms: there are different kinds of word formation such as prefixes, suffixes, conversion and compounds, but in this paper we focus on derivation in Italian language and Spanish language. Although there are differences between the two

languages, Italian and Spanish nominal, verbal and adjectival derivations are similar in terms of base selection and word-formation components.

This paper consists of two main parts: the first introduces theoretical framework about word formation, while the second one introduces and compares the way in which Italian and Spanish languages create words with suffixes.

Key words: Italian, Spanish, suffixation, word formation.

Introduzione

La formazione di parole rappresenta un ambito tematico i cui confini sono compresi tra la morfologia e la sintassi, tra morfema e lessema: la lessicologia funge da collegamento tra i due rami della linguistica ed è un campo ricco di spunti da approfondire.

Il presente articolo ha come oggetto l'analisi dei processi di derivazione linguistica o neologia, termine quest'ultimo che racchiude al suo interno una serie di meccanismi finalizzati alla creazione di parole nuove e, pertanto, all'arricchimento del lessico di una lingua: formazione di parole (composizione, derivazione ed abbreviazione), formazioni ibride e rinnovamento esogeno (prestiti e calchi).

Nel 1978 il linguista italiano Maurizio Dardano, in una delle sue opere, esordiva in questi termini:

«C'è uno scarso interesse degli studiosi per questo settore, sia nel campo della linguistica, sia nel campo delle grammatiche normative. Mancano per lo più metodi di analisi che non siano tradizionali ed eclettici; mancano spogli estesi di testi e quindi scarseggiano i materiali di studio; influisce negativamente il fatto che la FP è considerata una zona di confine tra la morfologia e lessicologia¹».

sottolineando lo scarso interesse, da parte dei linguisti, nei confronti di quei procedimenti di cui dispone una lingua per creare nuove parole a partire da unità linguistiche (parole e morfemi) preesistenti. Tuttavia, negli ultimi anni, gli studi sulla formazione delle parole si stanno diffondendo e propagando, sebbene manchino tuttora lavori descrittivi dettagliati e puntuali su tale aspetto.

Il senso generale del presente articolo è quello di analizzare i diversi processi di arricchimento lessicale esistenti nella coppia di lingue italiano – spagnolo, che incidono maggiormente sulla vitalità dei due idiomi, con particolare enfasi sul fenomeno della suffissazione.

1. Processi di derivazione linguistica

L'italiano e lo spagnolo sono lingue affini che condividono l'appartenenza al gruppo delle lingue romanze e la derivazione dal latino volgare; condividono, tra

¹ M. Dardano, *La formazione delle parole nell'italiano di oggi*, Bulzoni, Roma 1978.

l'altro, anche le modalità di formazione delle parole, basata principalmente sulla derivazione.

Prima di procedere con l'approfondimento su quest'ultimo processo, è opportuno fare un passo indietro e fare un cenno alle motivazioni che portano una lingua a creare o ri-creare il materiale lessicale, le quali possono essere interne o esterne al sistema linguistico.

Tra le motivazioni interne si annoverano quella fonica, che riproduce ed imita i suoni della realtà e che corrisponde ai suoni onomatopeici (ad esempio, *zzz...* che riproduce il sonno profondo, o il rumore di un insetto che vola, oppure anche la vibrazione di un oggetto); quella morfologica che implica un'estensione o riduzione della parola (ad esempio, i verbi reiterativi introdotti dal prefisso *ri-*: *rifare*, *rileggere* etc); infine, quella semantica, cui si aggiunge un'estensione o riduzione del contenuto con conseguente arricchimento lessicale (registratore a nastro – magnetofono). La motivazione esterna si riferisce, invece, a prestiti lessicali esterni al sistema linguistico per sopperire alla mancanza di un significante per designare un significato (ad esempio, *jazzista*, *tablet*, *deejay*): in questo caso si parla di neologia esogena, che si presenta sotto forma di prestiti e calchi linguistici.

Il rinnovamento espressivo e strutturale di una lingua, quindi, risponde alle quotidiane esigenze comunicative visto che, come sostiene il glottologo R. Gusmani:

«ogni lingua (e questo vale sia per le lingue dei singoli che per quelle interindividuali) ha a sua disposizione due mezzi: l'innovazione autonoma che si riallaccia più o meno direttamente al patrimonio della stessa lingua o quella che trae spunto da un modello alloglotto. La via di volta in volta scelta è determinata da un complesso di fattori variabili che potranno essere messi a fuoco solo caso per caso: quello che importa sottolineare è che tra questi due tipi d'innovazione non c'è reale contrapposizione di natura²».

A continuazione si darà conto dei principali processi di derivazione in generale, e nella lingua italiana e in quella spagnola nello specifico.

1.1. Derivazione

Con l'espressione "formazione delle parole" si intende l'insieme dei procedimenti di cui dispone una lingua per costruire parole nuove; diverse sono le tipologie, ma senza dubbio la morfologia derivativa svolge il ruolo più importante nell'ambito dell'arricchimento e rinnovamento del patrimonio lessicale di una lingua.

Qualunque idioma si avvale di complessi processi morfologici per formare parole nuove, il cui risultato sono le cosiddette "parole complesse"; queste hanno origine da due meccanismi distinti: da un lato, la derivazione attraverso gli affissi, dall'altro, la composizione. A questi, come si vedrà di seguito, si può aggiungere un terzo

² R. Gusmani, *Saggi sull'interferenza linguistica*, Le Lettere, Firenze 1986, p. 14.

procedimento, quello della parasintesi, che ingloba i due effetti caratteristici della derivazione.

All'interno della derivazione si possono distinguere varie forme di affissazione, vale a dire la suffissazione, la prefissazione, l'infissazione e la circonffissazione, tramite le quali i morfemi grammaticali si combinano con le radici e le basi delle parole. I meccanismi più frequenti di formazione di parole complesse in italiano e in spagnolo consistono nell'aggiunta prima o dopo di un singolo morfema lessicale di uno o più morfemi derivazionali (e/o flessivi), che prendono il nome di affissi. Quando si aggiunge un morfema a destra della parola base si parla di suffissazione (ad esempio, it. *stori-a* > *stori-co*; sp. *histori-a* > *históri-co*); la prefissazione, invece, aggiunge un morfema a sinistra della parola base o radice (ad esempio, it. *storia* > **pre-i**-*storia*; sp. *historia* > **pre**-*historia*).

1.2. Composizione

La composizione è un meccanismo di formazione di parole complesse molto vicino alla sintassi, in quanto consiste nella combinazione stabile di parole già esistenti nella lingua. È un processo molto più produttivo in italiano che in spagnolo, che si avvale di diversi processi che variano a seconda del grado di lessicalizzazione.

In primo luogo, la sinapsi (sp. *sinapsia*) in cui gli elementi lessicali si uniscono tramite preposizioni semplici, tra cui *di*, *a*, *con*, *su* o *in*. Delle esemplificazioni

potrebbero essere *macchina da scrivere* (sp. *máquina de escribir*), *aereo a reazione* (sp. *avión a reacción*), *hockey su pista* (sp. *hockey sobre patines*), in cui l'unione dei due membri è prettamente di natura sintattica e non morfologica, pertanto è senza dubbio l'unico tipo di composizione che permette una specificazione dettagliata e precisa del significato, ma d'altro canto ha un basso indice di lessicalizzazione.

Il secondo processo di composizione è quello della disgiunzione (sp. *disyunción*) che presenta un maggior indice di lessicalizzazione, dal momento che ha una struttura semifissa formata da Nome + Aggettivo (come it. *sportello automatico* e sp. *cajero automático*; it. *scala mobile* e sp. *escalera mecánica*) o da Nome + Nome (come it. *pesce spada* e sp. *pez espada*; it. *cartongesso* e sp. *cartón piedra*).

La contrapposizione (sp. *contraposición*) è caratterizzata, invece, dall'uso del trattino tra i due elementi lessicali, sia nella struttura Nome - Nome (it. *divano-letto* e sp. *sofá-cama*) sia in quella Aggettivo - Aggettivo (it. *franco-prussiano* e sp. *franco-prusiano*).

Il maggior indice di lessicalizzazione si riscontra nell'agglutinazione, il meccanismo di formazione delle parole più produttivo in italiano e in spagnolo che comporta una fusione totale dei due elementi lessicali che lo compongono: ad esempio, Nome + Nome > Nome (it. *ragnatela* e sp. *telaraña*); Avverbio + Verbo > Verbo (it. *sottovalutare* e sp. *menospreciar*); Aggettivo + Aggettivo > Aggettivo (it.

agrodolce e sp. *agridulce*); Verbo + Verbo > Nome (it. *dormiveglia* e sp. *duermevela*).

1.3. Parasintesi

La parasintesi (sp. *parasíntesis*) è un processo di arricchimento lessicale che nella lingua italiana e in quella spagnola coinvolge principalmente i verbi ed un esiguo numero di aggettivi e nomi. Le parole frutto della parasintesi sono costituite da tre elementi imprescindibili: un prefisso, una base nominale o aggettivale ed un suffisso.

La tipologia più rappresentativa in italiano è costituita dai verbi denominali e deaggettivali della prima e della terza coniugazione; i prefissi maggiormente utilizzati sono *s-*, *dis-*, *de-*, *in-*, *ad-*. I prefissi *s-*, *dis-* e *de-* hanno valore privativo o di allontanamento, come nel caso di *scomporre*, *sdrammatizzare*, *dismettere*, *dislocare*, *defraudare* e *deviare*. I prefissi *in-* e *ad-*, invece, derivano dal latino: in origine avevano un significato di tipo locativo, ma col passare del tempo questo è stato progressivamente perso; tuttavia, nella lingua italiana permangono verbi con tale continuazione latina, come *avvenire*, *accorrere* o *immettere*.

Anche in spagnolo i verbi denominali e deaggettivali costituiscono la categoria più significativa di forme parasintetiche: nel primo caso hanno origine dai prefissi *a-* ed *en-* e dai suffissi *-ar*, *-izar* e *-ecer*, come *avinagrar*, *aterrizar* o *endurecer*; nel

secondo caso, sono formati dai prefissi *a-* ed *en-* con il suffisso *-ado*, come *ahijado* o *enarbolado*.

1.4. Prestiti e calchi

Quando una lingua non prende cose in prestito da un'altra lingua, si blocca.

(Alain Rey)

Dagli studi svolti nel corso del tempo sull'evoluzione delle lingue, ciò che appare evidente è che nessuna lingua abbia potuto svilupparsi e sia mutata senza l'intervento e il contributo delle altre. L'evoluzione di una lingua è possibile attraverso il contatto linguistico, e, di tutti i tipi di esiti, il prestito linguistico è uno dei più importanti affinché ci sia arricchimento di una lingua, dal punto di vista lessicale, semantico, morfologico, fonetico e fonologico, anche se il livello lessicale è quello più colpito dal fenomeno di interferenza da parte delle altre lingue.

La neologia esogena che si concreta in prestiti e calchi linguistici deve la sua fortuna alla globalizzazione linguistica: eventi di natura socioculturale e politico-economica, conflitti internazionali ed interni possono motivare l'introduzione massiccia di forme allogene, soprattutto dal mondo anglosassone. Nello specifico, negli ultimi anni si può assistere all'impiego di parole inglesi nel campo semantico

della tecnologia (basti pensare alle parole *smartphone* o *social network*) o in quello dell'economia e della finanza (come *spending review*).

Secondo una divisione tradizionale istituita dal filologo svizzero Ernst Tappolet, i prestiti linguistici possono essere suddivisi fra quelli di necessità e quelli di lusso: i prestiti di necessità rappresentano il caso più facilmente individuabile e si attuano quando si riceve un oggetto o una nozione sconosciuti, che si accettano insieme al nome straniero che li designa; degli esempi potrebbero essere *canguro*, *surf*, *caffè*. I prestiti di lusso, o prestiti di moda, invece, si presentano quando, nonostante esistano già termini per designare determinati oggetti, viene preferito l'uso degli equivalenti stranieri, come nel caso di *basket* o di *fard*.

Per spiegare al meglio la differenza che vi è fra questi due tipi di prestiti, è necessario introdurre ulteriori esempi: per prestito di necessità, si potrebbe pensare a tutte le voci presenti nel campo gastronomico arrivate in Europa grazie alla scoperta dell'America, come *patata*, *mais*, *cacao* in italiano, *patata*, *maíz* e *cacao* in spagnolo. I prestiti di lusso, invece, hanno un equivalente nella lingua ricevente: la parola *bodyguard* ha un termine corrispondente tanto in italiano come in spagnolo, vale a dire *guardia del corpo* e *guardaespaldas*, ma il vocabolo straniero è di gran lunga maggiormente utilizzato.

In realtà, occorre fare una precisazione per quanto riguarda il rapporto dello spagnolo e dell'italiano con i prestiti di matrice anglosassone. In generale, esistono

tre tipi distinti di prestiti: il primo, il cosiddetto forestierismo, consiste nell'introduzione della parola senza alcun tipo di modifica o adattamento, come *reality show* o *manager*; è questo il caso prototipico dell'italiano, che ricorre al vocabolo mantenendo la sua forma originaria. Nel caso dello spagnolo, invece, l'uso del forestierismo desunto dalla lingua inglese nella sua forma di partenza è piuttosto sporadico. La seconda tipologia è costituita da parole che si adattano alla fonetica ed alla morfologia della lingua ricevente: ad esempio, *cocktail* diventa *cóctel* in spagnolo; *football* diventa *fútbol*. Il terzo tipo consiste nella traduzione letterale del vocabolo e questo dà origine al calco semantico: *hot dog* si trasforma in *perrito caliente* in spagnolo, ad esempio.

2. Il caso dei suffissi in italiano e in spagnolo

Il lessico dello spagnolo, così come quello dell'italiano, è composto principalmente da parole provenienti dal latino volgare, trasmesso oralmente, chiamate voci patrimoniali, oltre che dai cosiddetti cultismi, ovvero termini permeati direttamente dal latino o da altre lingue moderne che hanno contribuito all'arricchimento del patrimonio lessicale.

Come affermato in precedenza, uno dei meccanismi più produttivi e creativi per l'ampliamento del lessico che accomuna le due lingue è quello della suffissazione. A differenza della prefissazione, i suffissi godono di particolari proprietà: innanzitutto,

quella di cambiare la categoria della parola a cui vengono aggiunti; pertanto, attraverso la suffissazione si possono formare nomi, aggettivi ed avverbi a partire dalle tre maggiori categorie grammaticali (aggettivo, nome, verbo). Altra caratteristica è il loro uso in qualunque tipo di linguaggio, sia esso giuridico, letterario, tecnico o scientifico, oltre al canale scritto e orale. Infine, i suffissi hanno una categoria grammaticale specifica e persino un genere fisso: ad esempio, i suffissi *-ino* e *-ito*, se aggiunti alla radice o base lessicale, conferiscono un valore di diminutivo alla parola > *materass-ino* vs. sp. *colchón* > *colchon-ito*).

In questa sede si prenderanno in considerazione alcuni dei suffissi maggiormente utilizzati in italiano e in spagnolo con esemplificazioni di corrispondenze e/o diversificazioni di uso.

Suffissi n.1	
<i>-abile / -ibile vs -able / -ible</i>	
Italiano	Spagnolo
Tale suffisso dà luogo ad un aggettivo la cui base è un verbo. Indica possibilità, potenzialità. Es. <i>mangiare</i> > <i>mangi-abil-e</i> <i>disporre</i> > <i>dispon-ibil-e</i>	Anche in spagnolo tale suffisso serve per formare aggettivi a partire da un verbo, ed ha il significato di capacità, possibilità. Es. <i>separar</i> > <i>separ-abl-e</i>

<p><i>flettere</i> > <i>fless-ibil-e</i></p>	<p><i>disponer</i> > <i>dispon-ibl-e</i></p> <p><i>dividir</i> > <i>divis-ibl-e</i></p>
<p>In questo caso esiste una perfetta corrispondenza nell'uso dei prefissi tra italiano e spagnolo: nelle due lingue la base è un verbo ed il derivato è un aggettivo che ha il valore di potenzialità e possibilità.</p>	
<p>Suffissi n.2</p> <p>-aggio vs. -aje</p>	
<p>Italiano</p>	<p>Spagnolo</p>
<p>Si tratta di un suffisso nominale deverbale che forma derivati (solo da verbi della prima coniugazione e raramente da quelli della seconda) che esprimono azione, risultato con valore continuativo, durevole (De Angelis 2006, p. 11).</p> <p>Es. <i>lavare</i> > <i>lav-aggi-o</i></p> <p><i>imballare</i> > <i>imball-aggi-o</i></p> <p><i>riciclare</i> > <i>ricicl-aggi-o</i></p> <p><i>vagabondare</i> > <i>vagabond-aggi-o</i></p>	<p>Tale suffisso può essere aggiunto sia ad una base nominale sia ad una base verbale. Nel caso dei suffissi deverbali, i derivati traggono origine dai verbi terminanti in <i>-ar</i> o <i>-ear</i> (De Miguel 2009, p. 63-65).</p> <p>Es. <i>andamio</i> > <i>andami-aje</i></p> <p><i>pupilo</i> > <i>pupil-aje</i></p> <p><i>almacenar</i> > <i>almacen-aje</i></p> <p><i>pastorear</i> > <i>pastur-aje</i></p>
<p>In italiano il suffisso è solo deverbale; in spagnolo, invece, è impiegato anche con un uso denominale. In entrambi i casi, ad ogni modo, indicano azione e risultato.</p>	

Suffissi n.3	
-zione vs. -ción	
Italiano	Spagnolo
<p>È un suffisso nominale deverbale che genera derivati astratti con il valore di azione, effetto o risultato espresso dal verbo stesso (De Angelis 2015, p. 132).</p> <p style="padding-left: 40px;">Es. <i>creare</i> > <i>crea-zion-e</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>costruire</i> > <i>costru-zion-e</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>demolire</i> > <i>demoli-zion-e</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>navigare</i> > <i>naviga-zion-e</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>tassare</i> > <i>tassa-zion-e</i></p>	<p>Questo suffisso è il più generale ed il più produttivo: si usa in maniera regolare per formare derivati a partire dai verbi della prima coniugazione. Con i verbi della seconda e della terza coniugazione presenta maggiori irregolarità (RAE 2009, p. 101).</p> <p style="padding-left: 40px;">Ej. <i>componer</i> > <i>composi-ción</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>crear</i> > <i>crea-ción</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>navegar</i> > <i>navega-ción</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>recibir</i> > <i>recep-ción</i></p>
<p>Mentre in italiano, il suffisso è produttivo con i verbi della prima e della terza coniugazione, in spagnolo i derivati a partire dai verbi della seconda coniugazione, sebbene siano i meno numerosi, sussistono. In entrambi i casi, tuttavia, il suffisso impone la categoria nome ed il genere femminile alla radice cui si aggiunge.</p>	
Suffissi n.4	
-tà / -età / -ità vs. -dad / -idad / -edad / -tad	
Italiano	Spagnolo

<p>Nella formazione delle parole per derivazione, i suffissi <i>-tà</i>, <i>-età</i>, <i>-ità</i> danno origine a sostantivi deaggettivali femminili.</p> <p>Ej. <i>buono</i> > <i>bon-tà</i></p> <p><i>elettrico</i> > <i>elettric-ità</i></p> <p><i>intenso</i> > <i>intens-ità</i></p> <p><i>serio</i> > <i>seri-età</i></p>	<p>Non si tratta di quattro suffissi diversi, bensì di un suffisso con distinti allomorfi, sebbene la variante <i>-tad</i> non sia tanto produttiva come le altre (RAE 2009, p. 419). Anche in questo caso dà origine a forme deaggettivali.</p> <p>Ej. <i>actual</i> > <i>actual-idad</i></p> <p><i>bueno</i> > <i>bon-dad</i></p> <p><i>corto</i> > <i>cort-edad</i></p> <p><i>libre</i> > <i>liber-tad</i></p>
<p>In questo caso c'è una perfetta corrispondenza nell'origine e nell'uso dei suffissi nella lingua italiana e nella lingua spagnola. In particolare, tali suffissi, che formano sostantivi di qualità a partire dagli aggettivi, selezionano solo quelli che sono qualificativi (Varela Ortega 2005, p. 42).</p>	
<p>Suffissi n.5</p> <p><i>-etto</i> vs. <i>-ete</i></p>	
<p>Italiano</p>	<p>Spagnolo</p>
<p>Questo suffisso in italiano è deaggettivale e denominale e conferisce un valore attenuativo e diminutivo all'aggettivo e al sostantivo cui si</p>	<p>Il suffisso attribuisce a aggettivi e sostantivi un valore diminutivo, talvolta con tono affettuoso, talvolta con tono dispregiativo.</p>

<p>aggiunge.</p> <p>Ej. <i>forno</i> > <i>forn-etto</i></p> <p><i>giardino</i> > <i>giardin-etto</i></p> <p><i>vecchio</i> > <i>vecchi-etto</i></p>	<p>Ej. <i>amigo</i> > <i>amigu-ete</i></p> <p><i>palacio</i> > <i>palac-ete</i></p> <p><i>velo</i> > <i>vel-ete</i></p>
<p>Questi suffissi hanno un valore diminutivo e si possono unire ad aggettivi e sostantivi. Il risultato ottenuto varia a seconda della situazione comunicativa, superando talvolta il valore diminutivo di partenza: in alcuni casi conferisce una sfumatura ironica, in altri può sfumare il significato della frase, oppure può indicare scarsa importanza³.</p>	
<p>Suffissi n.6</p> <p><i>-tore</i> vs. <i>-dor / -or / -sor / -tor</i></p>	
<p>Italiano</p>	<p>Spagnolo</p>
<p>In italiano è un suffisso deverbale che è la forma corrente in grado di produrre nomi di agente a partire da un determinato gruppo di verbi.</p> <p>Ej. <i>allenare</i> > <i>allena-tore</i></p> <p><i>giocare</i> > <i>gioca-tore</i></p> <p><i>scoprire</i> > <i>scopri-tore</i></p>	<p>I quattro elementi si possono considerare allomorfi di uno stesso suffisso deverbale, in quanto condividono il contenuto semantico ed hanno una distribuzione complementare (RAE 2009, p. 451).</p> <p>Ej. <i>ascender</i> > <i>ascen-sor</i></p>

³ http://www.intralinea.org/print/article_specials/1976 [Data di consultazione: 30 agosto 2020]

<p style="text-align: center;"><i>sognare</i> > sogna-tore</p> <p>Tuttavia, esistono anche alcuni sostantivi derivati in <i>-tore</i> per i quali non è stato individuato il verbo di partenza; pertanto, hanno probabilmente una base nominale. Si tratta, ad onor del vero, di formazioni che appartengono al settore della lavorazione industriale (Grossmann – Rainer 2004, p. 352).</p> <p style="text-align: center;">Ej. <i>aspatore</i></p> <p style="text-align: center;"><i>arenatore</i></p> <p style="text-align: center;"><i>bassinatore</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>confesar</i> > confes-or</p> <p style="text-align: center;"><i>extraer</i> > extrac-tor</p> <p style="text-align: center;"><i>registrar</i> > registra-dor</p>
<p>In entrambe le lingue i suffissi si aggiungono ad un verbo; in italiano, tuttavia, accanto a questo uso esteso, si possono rinvenire casi sporadici di formazioni denominali, che provengono dalla lavorazione industriale, come il caso di <i>bassinatore</i>, ovvero l'operaio che utilizza le bassine per confezionare i confetti; oppure l'<i>aspatore</i>, vale a dire l'addetto nel settore tessile che si occupa dell'avvolgimento dei filati sugli aspi (Grossmann – Rainer 2004, p. 352).</p>	

Conclusioni

Con il presente articolo è stata portata avanti un'analisi dei principali processi di derivazione linguistica che riguardano la lingua italiana e quella spagnola. L'obiettivo principale era quello di approfondire lo studio della suffissazione denominale, deaggettivale e deverbale nei due sistemi linguistici.

Ogni lingua si appropria di determinati meccanismi di arricchimento e di rinnovamento espressivo e strutturale che fanno capo a fattori esterni ed interni al sistema linguistico, come la necessità di sopperire alla mancanza di un significante per designare un significato, oppure come effetto della globalizzazione linguistica.

Lo studio sui suffissi è stato introdotto da un breve resoconto sui principali processi di derivazione linguistica, come la composizione che consiste nella combinazione stabile di parole già esistenti nella lingua (es. *macchina da scrivere* / *máquina de escribir*), o la parasintesi, meccanismo che forma parole a partire da tre elementi, un prefisso, una base nominale o aggettivale ed un suffisso (es., *dislocare* – *accorrere* / *aterizzar* – *endurecer*).

L'attenzione si è concentrata su cinque tipi di suffissi dell'italiano e dello spagnolo, selezionati in base al criterio dell'occorrenza nelle due lingue e in base alle somiglianze e/o divergenze, che si possono suddividere in tre categorie.

In primo luogo, quelli che hanno come base un verbo: *-abile* / *-ibile* vs. *-able* / *-ible* che danno origine ad aggettivi che indicano potenzialità (*comprendere* > *comprens-*

ibile vs. *beber* > *beb-ibile*); oppure *-tore* vs. *-dor* / *-or* / *-sor* / *-tor*, che producono nomi di agente (*giocare* > *gioca-tore* vs. *jugar* > *juga-dor*).

Dall'altra parte, è stato preso in considerazione un caso di suffisso deaggettivale tanto in italiano come in spagnolo, quello formato dagli allomorfi *-tà* / *-età* / *-ità* vs. *-dad* / *-tad* / *-edad* / *-tad*. Si tratta di un caso prototipico di suffissazione che sottolinea una delle caratteristiche più salienti dei suffissi, vale a dire la selezione della base lessicale basata sulla distinzione categoriale di carattere semantico: i suffissi sopra elencati possono formare derivati solo se aggiunti ad aggettivi qualificativi (ad es., it. *funzionale* > *funzional-ità*; sp. *cordial* > *cordial-idad*), che per definizione denotano qualità e proprietà degli oggetti ai quali si fa riferimento. Tali suffissi non possono essere aggiunti alla base lessicale di aggettivi relazionali, come *solare* nell'espressione *sistema solare* o *médico* nell'espressione *diccionario médico*, che classificano l'oggetto cui vengono associati.

Infine, l'attenzione è stata orientata verso un altro tipo di suffisso, quello denominale/deaggettivale *-etto* vs. *-ete* che fa parte della cosiddetta suffissazione valutativa, così chiamata per il significato che trasmette. In particolare, tale coppia di suffissi ha un carattere diminutivo, anche se non si può attribuire tale valore ad un suffisso in concreto, in quanto il peso valutativo è apportato dalla base lessicale cui si aggiungono. Dall'analisi emerge, difatti, che i suffissi *-etto* vs. *-ete* possono conferire sfumature di significato differenti a seconda della situazione comunicativa, superando talvolta il valore diminutivo di partenza.

In conclusione, il lessico di ogni lingua può arricchirsi ricorrendo a diversi processi che possono essere interni al sistema linguistico stesso come la riproduzione di suoni onomatopeici oppure un'estensione o riduzione del significato di una parola. D'altro canto, può avvalersi anche di complessi ed interessanti meccanismi formali o morfologici, come la formazione di parole, iperonimo che riunisce in sé la suffissazione, oggetto di analisi del presente articolo.

BIBLIOGRAFIA

Bazzocchi G. (2013): *La suffissazione valutativa in José Ángel Mañas: una sfida per il traduttore italiano*, in *TRAlinea Special Issue: Palabras con aroma a mujer. Scritti in onore di Alessandra Melloni* (consultabile su <http://www.intraline.org/specials/article/1976>).

Cerveza Rodríguez A. (2012), *Los sufijos nominalizadores -ción, -sión, miento/-mento en el español actual*, *Revista Cálamo FASPE*, 60, pp. 47-52.

Dardano M. (1978), *La formazione delle parole nell'italiano di oggi*, Roma, Bulzoni.

De Miguel E. (2009), *Panorama de la lexicología*, Barcelona, Ariel.

D'Angelis A. (2006), *La derivación nominal y adjetival en italiano y en español: la sufijación*, in *Actes del VII Congrès de Lingüística General*, Universitat de Barcelona, pp. 1-20.

D'Angelis A. (2015), *Il suffisso -zione/-ción in italiano ed in spagnolo: analisi e trattamento dei dati per inclusione nel DIES/DEIS (Diccionario Italiano-Español de Sufijos/Diccionario Español-Italiano de Sufijos)*, *Philologia Hispalensis*, pp. 129-154.

Garrido J. (2009), *Manual de lengua española*, Madrid, Editorial Castalia.

Grossmann M., Rainer F. (2004), *La formazione delle parole in italiano*, Tübingen, Niemeyer.

Moliner M. (1998), *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.

RAE (2009), *Nueva gramática de la lengua española*, Madrid, Espasa Libros.

Varela Ortega S. (2005), *Morfología léxica: la formación de palabras*, Madrid, Gredos.

Diego Barberis

COMUNITÀ E IMMUNITÀ AL TEMPO DEL COVID-19.

RIFLESSIONI TRA ANTROPOLOGIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

ABSTRACT. L'articolo presenta le riflessioni di un operatore sociale che, durante l'emergenza sanitaria, si confronta con le nuove sfide che il suo ruolo comporta e con il significato che assume il termine comunità ai tempi dell'isolamento sociale. I temi sono affrontati attraverso uno sguardo multidisciplinare che intreccia i saperi socio-antropologici con quelli delle scienze dell'educazione.

ABSTRACT. The article presents the reflections of a social worker who, during the health emergency, faces the new challenges entailed by his role and the meaning that the term “community” assumes in times of social isolation. The topics are addressed through a multidisciplinary view that intertwines socio-anthropological and educational sciences knowledge.

Keywords: community, immunity, trust, anthropology, educational sciences

-Hai un' idea? -domandò Soliman.

-Subliminale.

-Vuol dire?

-Vuol dire che non la vedo. Mi palpita sull'orlo dello sguardo.

-Mica tanto comodo.

-No.

(Fred Vargas - L'uomo a rovescio, 1999)

Mentre scrivo, un'automobile dei vigili urbani percorre ripetutamente la strada che costeggia la mia abitazione. A intervalli di circa dieci o quindici minuti, una voce femminile intima di non uscire di casa e ricorda il rischio di contagio. Dice che i comportamenti scorretti saranno sanzionati. Le pause fra le parole finiscono sempre nel posto sbagliato; quella che esce dal megafono è una voce affannata, distorta e metallica.

Fin dai primi giorni dell'emergenza COVID-19 io, da solo nel mio appartamento, rispetto le regole. Sono un educatore professionale e prima dell'epidemia lavoravo a un progetto di ricerca sull'attivazione di comunità attraverso processi partecipativi. Sembra uno strano scherzo della sorte. Tutti i contatti e il lavoro sul campo sono sospesi, salvo qualche breve riunione che avviene in modo virtuale. Nei giorni dell'isolamento studio e scrivo con fatica. Ogni tanto la sera consumo un aperitivo

online chiacchierando con gli amici. Tutto è molto diverso da quella dimensione di prossimità che l'idea di comunità mi ha sempre evocato.

Bolle

Potremmo descrivere la storia dell'umanità come la storia dei nostri tentativi di proteggerci dall'insicurezza. Presi dall'opera di costruzione di un mondo congeniale a noi stessi e adeguato a immunizzarci dai rischi, ogni tentativo che ha funzionato si presenta ai nostri occhi come un successo. Peter Sloterdijk ritiene che la modernità si distingua per la sua vocazione a produrre, attraverso la tecnica, le proprie immunità. In questo modo abbiamo generato il nostro mondo, le istituzioni e il welfare state. Per il filosofo di Karlsruhe costruiamo sfere, contenitori, bolle immunitarie che ci proteggono fino a quando non si dissolvono: «ciò che chiamiamo fine del mondo designa, strutturalmente, la morte di una sfera», evenienza che sperimentiamo nella sua forma macroscopica «come morte della cultura, come città bruciata, come linguaggio estinto» (Sloterdijk, 2014, p. 41).

In questi giorni di emergenza sanitaria, la tentazione di ricorrere alle suggestioni della fine del mondo è stata molto forte. Si è infiltrata nel linguaggio comune producendo echi apocalittici e ipotesi escatologiche di varia intonazione: dall'idea del complotto, ad opera di un'entità malevola, che potrebbe aver inviato il virus fra gli

uomini allo scopo di produrre un regno fondato sulla dittatura farmaceutica; agli affreschi salvifici di un mondo pacificato, che troverà nella crisi la possibilità di lavarsi dalle sue colpe e risolvere gli antichi dissapori fra l'umanità e la natura.

L'idea emersa fin da subito – una certezza, ma anche una paura da esorcizzare – è che niente sarebbe più stato come prima. In apparenza, come nella psicopatologia descritta da Ernesto de Martino (2019), qualcuno ha fatalmente sbagliato un gesto e le cose sono andate in disordine: il bel mondo si è trasformato nel suo gemello ostile e gli uomini si sono smarriti. Qui, però, nella nostra apocalisse quotidiana, non *andrà tutto bene* quando gli uomini saranno di nuovo a casa, ma quando finalmente potranno uscirne.

La fine del mondo che stiamo vivendo ha fatto sì che il confinamento e il distanziamento fra i corpi siano diventati il principale strumento di difesa dal contagio. In effetti ci siamo persi, ma non in una terra sconosciuta: stiamo piuttosto esplorando a fondo un paesaggio in cui siamo iperlocalizzati dentro alle logiche di una società panottica decisa a sperimentare tutta l'efficacia della sua strumentazione. Ci siamo persi nel distanziamento e nell'allontanamento dalle abitudini.

Lo sconcerto ha origine nella perdita delle opportunità di movimento che costituivano gran parte delle relazioni di mutua integrazione con il nostro ambiente. Perdersi appare in misura rilevante come conseguenza del grave indebolimento delle possibilità di accesso a «tutte quelle forme di gruppi sociali legati da un certo grado

di prossimità geografica o relazionale, siano essi villaggi, quartieri, famiglie allargate, gruppi informali, associazioni» che definiamo con il nome di comunità (Pellecchia, 2020)¹.

In questi giorni di socialità in frantumi, l'immunizzazione dal pericolo è costruita attraverso l'isolamento nella sfera domestica che, eccezionalmente, diventa l'unità fondamentale di misurazione non solo dello spazio privato, ma anche dello spazio pubblico, svuotato da ogni possibilità di relazione non mediata. Il vuoto delle strade e delle piazze, ma anche dei boschi, dei sentieri e delle spiagge sembra essere posto a garanzia di uno Stato immunitario in cui le comunità – nella loro accezione deformata e deformante di assembramenti – sono ritenute soltanto un rischio, senza alcuna accezione positiva. Si tratta, in realtà, di un vuoto fasullo, presidiato da un poderoso dispiegamento di forze adibite al controllo della corretta distanza sociale.

Lo spazio pubblico, un tempo luogo di protezione o di conflitto, ma comunque adeguato alla rappresentazione del legame sociale, si mostra ora come spazio inaccessibile, o peggio, come luogo in cui si può rimanere intrappolati, come dimostrano le esperienze delle decine di persone senza dimora della città di Torino che, in mancanza di adeguati servizi di accoglienza, si sono accampate con le tende davanti al palazzo civico nel silenzio delle istituzioni¹. E lo dimostrano anche quei servizi pubblici, ma soggetti a occupare “spazi eterotopici di deviazione” – carceri,

¹ Sul caso torinese, si rimanda agli articoli di Silvia Stefani pubblicati su *Il lavoro culturale* all'indirizzo: <https://www.lavoroculturale.org/author/silvia-stefani/>.

comunità alloggio, ospedali, dormitori, case di riposo – in cui vengono collocati «tutti quegli individui il cui comportamento appare deviante rispetto alla media e alle norme imposte» (Foucault, 2002, p. 25). Sono soprattutto questi gli spazi in cui la crisi pandemica ha evidenziato con violenza la radicale fragilità dei soggetti che li popolano, inclusi gli operatori sociali e sanitari. Come spesso accade, sono le condizioni estreme a svelare le meccaniche che muovono l’abitudine. Letta in prospettiva, l’emergenza mostra il carattere strutturale di approcci alla sicurezza che si trovano, nei fatti, ad assumere le sembianze di una “forma tipo”, una sorta di base per creare una «famiglia di oggetti possibili» (Sennett, 2018, p. 259).

In contesti di questa natura, categorie opache come quelle di sicurezza e insicurezza acquistano centralità proprio in ragione della difficoltà nel definirle. In generale, se è evidente che per i cittadini sentirsi sicuri è uno dei criteri fondamentali per manifestare consenso rispetto alle scelte politiche, è altrettanto vero che non vi è alcuna chiarezza rispetto a quali sono i fattori che dovrebbero garantire tale condizione: un sistema sanitario pubblico più efficiente? Maggiori investimenti nelle dotazioni strumentali delle forze dell’ordine? Una legislazione più restrittiva nei confronti dei fenomeni migratori? Una maggiore diffusione dei servizi socio-educativi? E via di seguito, con ipotesi spesso contrastanti tra loro. Nei giorni dell’emergenza, tutta l’attenzione si è spostata sul servizio sanitario nazionale, ma definire in modo univoco che cosa rende sicuri è un compito impossibile, dato che il senso di (in)sicurezza è un elemento dell’esperienza individuale e della relazione fra

il soggetto e il suo ambiente profondamente culturale, contingente, storico (González Díez, Vargas, 2014).

La nostra percezione dell’(in)sicurezza è frutto di una costruzione sociale che può prendere forma secondo processi disposti su assi differenti, verticali e orizzontali, che ci richiedono di intervenire secondo diversi modelli di partecipazione. I processi di tipo verticale, che nelle settimane del *lockdown* abbiamo visto all’opera in modo imponente, «sono gerarchici e asimmetrici e sono correlati alla relazione che il cittadino ha con lo Stato o con altre istituzioni (o gruppi) a cui in un dato contesto viene riconosciuto il potere di proteggere il singolo e il gruppo dalle minacce e che da questo riconoscimento traggono legittimità» (González Díez, Vargas, 2014, p. 17).

Davanti alla minaccia della pandemia, i “sistemi esperti” (Giddens, 1994) hanno ridefinito, in modo verticale, dall’alto verso il basso, la fisionomia di un corpo sociale che è stato smembrato in una miriade di corpi individuali. La natura di queste strutture, che Giddens definisce «sistemi di realizzazione tecnica o di competenza professionale che organizzano ampie aree negli ambienti materiali e sociali nei quali viviamo oggi» (Giddens, 1994, p. 37), è quella di produrre dei saperi che, sebbene siano di difficile valutazione per i non addetti, risultano destinati a influenzare in modo significativo i nostri comportamenti. Per fare un esempio, senza allontanarci dalle esperienze vissute in questo periodo, potremmo dire che, anche se pochi di noi hanno incontrato direttamente un immunologo, tutti abbiamo dovuto riorganizzare le nostre vite sulla base dei saperi di questi specialisti. Ci è stato richiesto di attribuire

fiducia a un sistema di saperi astratti e impersonali. Una forma di fiducia, questa, che non offre la stessa gratificazione data da quella intimità che costruiamo con le persone, e che si basa sulla reciprocità e sul coinvolgimento diretto, quel tipo di relazioni che invece sono caratteristiche della dimensione di comunità (Bagnasco, 1999).

Nei processi di tipo orizzontale, invece, «rientrano tutti quei casi in cui la sicurezza non deriva da una particolare autorità, ma nasce dalla cornice delle interazioni sociali» (González Díez, Vargas, 2014, p. 17). Nei giorni dell'emergenza, la possibilità di dispiegare una diffusa competenza sociale è stata obliterata dalla massiccia richiesta di obbedienza a regole che spesso sono apparse estranee, di difficile comprensione, e guidate da ragioni indecifrabili. È prevalso un comportamento che ha avuto l'effetto di ripiegare ognuno sulla dimensione individuale della paura, senza che si riuscisse a dare valore a quelle reti di sicurezza che tengono in vita il comune sentimento di appartenenza. Sandro Busso, attraverso una lettura sociologica del nostro attuale rapporto con la paura, sottolinea che si è verificata una sorta di inversione micro-macro. Nel passato, infatti, «i determinanti micro (le esperienze personali) provocavano paure che venivano affrontate a livello macro (risposte comunitarie). Oggi, paure innescate da dinamiche macro (processi culturali e collettivi condivisi) creano le condizioni per una esperienza micro (individuale) della paura» (Busso, 2014, p. 52). Nel racconto mediatico dell'emergenza, la rappresentazione della paura ha prevalso rispetto alla

valorizzazione delle “competenze sociali” diffuse. Secondo uno schema che definirei più abituale che emergenziale, ci si è dimenticati del capitale sociale – inteso come patrimonio relazionale diffuso – che produce quella “comunità di cura” sempre sospesa fra l’invisibilità e l’attribuzione opportunistica di titoli di eroismo. Ci si è dimenticati delle reti di prossimità e di vicinato. Ci si è dimenticati anche degli educatori, del personale sociosanitario, dei cittadini attivi e in generale di quei soggetti che, in ragione della loro posizione, si trovano a presidiare i *nodi d’accesso* ai sistemi astratti, individuabili come «il terreno d’incontro degli impegni personali e degli impegni anonimi» (Giddens, 1994, p. 89).

Secondo Tim Ingold, quello di cui abbiamo bisogno per descrivere il rapporto che intratteniamo con il nostro ambiente è un “pensiero relazionale”, che comporti la possibilità di «trattare gli organismi non come entità discrete, predefinite, ma come luoghi di crescita e di sviluppo all’interno di un continuo campo di relazioni» (Ingold, 2001, p. 79). Se ogni persona si sviluppa situandosi in un campo di relazioni sociali che introietta, se questo processo è un movimento continuo che produce figurazioni culturali più o meno stabili, che cosa è accaduto in questi giorni? Che cosa ha preso le sembianze della fine del mondo?

Roberto Esposito indaga, dal punto di vista filosofico, la natura del rapporto fra comunità e immunità, che individua come termini essenziali nell’interpretazione culturale delle nostre strutture sociali. «Se la comunità determina la rottura delle barriere di protezione dell’identità individuale, l’immunità costituisce il modo di

ricostruirle in forma difensiva e offensiva contro qualsiasi elemento esterno in grado di minacciarla. Ciò può valere per i singoli individui, ma anche per le stesse comunità, assunte in questo caso nella loro dimensione particolare, immunizzate rispetto a ogni elemento estraneo che appare insidiarle dall'esterno» (Esposito, 2018, p. 11). L'immunità, sebbene sia necessaria alla conservazione della vita, può rivelarsi una gabbia che inficia non solo la nostra libertà, ma il senso stesso della nostra esistenza, quell'apertura fuori di sé che è la *communitas*. In questa prospettiva il senso di perdita che viviamo sembra rivelare la struttura di un paradosso che la crisi sanitaria ha esasperato. L'isolamento delle nostre esperienze all'interno di contenitori singoli ha reso evidente la natura sistemica delle nostre vite, sferrando un duro colpo all'immagine, così cara al paradigma neoliberista, di individui autonomi, flessibili, alle prese con una infinita competizione. Nella "cultura occidentale", come sottolinea Richard Sennett (2012), la dipendenza dagli altri è considerata un segno di vergogna. Questa concezione di autonomia come obbligo e responsabilità individuale è penetrata decisamente nei sistemi di welfare europei, insieme alle logiche di mercato, in cui le prestazioni – tra cittadini e servizi sociali, ma anche tra terzo settore e amministrazione pubblica – diventano contratti o scambi di tipo commerciale. A quella che era la retorica della libertà, che nascondeva il rischio della "violenza della libertà", facendo ricadere sui singoli la responsabilità di adeguarsi alle regole per essere considerati buoni cittadini (Porcellana, 2019), ora si aggiunge la retorica

dell'immunità, che sta velocemente ridefinendo il tessuto connettivo delle comunità tracciando perimetri inediti per qualità e dimensioni.

Questioni di fiducia

Nel movimento caotico di questi giorni, quella che sembra davvero destinata a una ridefinizione radicale è la forma delle nostre strategie di costruzione di fiducia e sicurezza sociale. In origine, queste erano intese come prodotto di un impegno collettivo e ora sembrano sostituibili con dispositivi e tecniche d'immunizzazione individuale controllate dall'alto. Nella sua spinta individualizzante, la fine del mondo assume sembianze familiari. Non assomiglia al giorno del giudizio, non arriva all'improvviso, sembra piuttosto un'accelerazione che si produce lungo il piano inclinato di una superficie che stavamo percorrendo da tempo. La polverizzazione del sociale, e la rottura dei suoi legami, riporta alla mente la celebre espressione utilizzata da Margaret Thatcher nel 1987, durante un'intervista rilasciata all'inizio del suo ultimo mandato: «la società non esiste: esistono individui, uomini, donne e famiglie». L'affermazione del primo ministro britannico, che sembra uno slogan perfetto per questi giorni di isolamento domiciliare, ci ricorda che se il modello sociale europeo ha avuto la sua origine negli anni Quaranta, in chiusura del secondo conflitto mondiale, ha invece iniziato a vedere il suo declino durante gli anni Ottanta, con

l'affermarsi delle politiche neoliberali, delle loro spregiudicate formulazioni ideologiche, e della loro capacità di appropriarsi dei linguaggi disponibili in un mondo della comunicazione in straordinaria espansione.

Il decadimento delle istituzioni a cui attribuivamo qualche capacità di salvezza, nonché l'usura dell'utopia redistributiva che era a loro fondamento, hanno iniziato a manifestarsi, dunque, già da qualche decennio. La crisi sanitaria ha avuto l'effetto di rendere evidenti, in modo drammatico, le fratture che percorrevano i nostri sistemi di sicurezza e di protezione sociale, strutture immunitarie cadenti e impoverite. L'apocalisse di questi giorni rivela soprattutto una mancanza, uno spazio rimasto vuoto, in cui la carenza di protezioni collettive produce emergenze securitarie.

La condizione di diritto, che ci era stata promessa nel secolo scorso, è stata progressivamente erosa dai mutamenti che hanno attraversato la struttura socio-economica della nostra società. Da tempo gli scienziati sociali, come Luciano Gallino, avevano evidenziato i pericoli a cui le politiche neoliberaliste stavano esponendo il modello sociale europeo. Il welfare, che il sociologo torinese definiva come la più grande invenzione politica del XX secolo, in cui «la società intera si assume la responsabilità di produrre sicurezza economica e sociale per ciascun singolo individuo, quale che sia la sua posizione sociale e i mezzi che possiede» (Gallino, 2012, p. 15), era considerato il principale bersaglio delle forze del mercato. La malattia, gli incidenti, la disoccupazione, la povertà e la vecchiaia – che oggi il COVID-19 mette contemporaneamente in primo piano – erano i rischi che erano stati

individuati come capaci di sconvolgere la vita di ciascuno e dai quali era necessario proteggersi.

Secondo il progetto di welfare state intrapreso in Europa a partire dal secondo dopoguerra, le assicurazioni individuali avrebbero dovuto attraversare l'intera società producendo tessuti, reti e comuni strutture di protezione. Le professioni sociali che hanno preso forma tra gli anni Sessanta e Settanta sono nate dentro questo immaginario, nutrito di esperienze quotidiane, a volte conflittuali, ma generative di diritti. Quell'immaginario, nei giorni del virus, è sembrato franare sotto la spinta di forze che hanno affermato la possibilità di una totale centralizzazione del potere e di una totale disaggregazione del corpo sociale. Un'eventualità distopica che, fino ad ora, sembrava possibile, ma non realmente praticabile. In questo scenario si è fatta strada una retorica che, se da un lato ha richiesto la collaborazione di *tutti*, dall'altro ha condotto *tutti* – o quasi, dato che molti sono stati gli esclusi – a fare esperienza di soluzioni individuali che, sostenute da una strumentazione tecnologica senza precedenti, sembrano destinate a proseguire a lungo, inaugurando, forse, un nuovo modello sociale. La sospensione dell'attività “in presenza” nelle scuole e nelle università ne è un esempio, così come lo *smart working*: attraverso gli strumenti della comunicazione, usati a scopo immunitario, gli spazi dell'esperienza comune si sono frammentati in sfere domestiche individualizzanti. In questo contesto le diseguaglianze si esasperano, facendo perdere il beneficio compensatorio offerto dai legami di prossimità e indebolendo ulteriormente anche il legame con le istituzioni e i

servizi pubblici². Già da tempo, i beneficiari dei servizi mostrano una crescente diffidenza e sfiducia nei confronti dello Stato, sostenuta da una dilagante retorica populista. Gli operatori del sociale, a cui lo Stato delega il compito di garantire i servizi di welfare, vivono spesso una grave “sofferenza di posizione” alimentata dalle contraddizioni fra “visione ufficiale e esperienza vissuta” (Dubois, 2009). Anche nelle situazioni in cui, secondo una logica di welfare mix, gli operatori insieme ai cittadini sono riusciti a produrre risposte creative, gli stessi comportamenti virtuosi hanno messo in evidenza come i problemi con cui le comunità si misurano siano altamente complessi e abbiano origini strutturali. Nella realtà, dunque, essi si trovano solo parzialmente, e di rado, nella posizione di predisporre soluzioni adeguate alla natura dei problemi che incontrano. L’idea stessa di comunità può risultare fuorviante se non si considera che i contesti locali sono attraversati dai flussi che si originano sul piano macro degli equilibri economici e politici di sistema. Come scrive Bagnasco, «ogni comunità locale – anche la più piccola – deve essere programmaticamente considerata oggi una *società* locale, all’interno della quale osservare anche rapporti di tipo “comunitario”» (Bagnasco, 1999, p. 37). L’emergenza COVID-19 ha reso evidente l’importanza di un sistema di sicurezza sociale, gestito dallo Stato, in grado di tutelare i cittadini secondo criteri e prestazioni uniformi. Allo stesso tempo ha dimostrato come i territori e le comunità locali debbano avere la possibilità di agire, dall’interno delle relazioni di prossimità,

² In Italia, in particolare, la sfera pubblica gode di scarsa credibilità rispetto ad altri contesti, rendendo particolarmente debole il tessuto democratico della società civile (Tullio-Altan, 2000).

affinché i rapporti con i sistemi astratti non si svuotino di significato diventando delle macchine ostili.

Il virus ha riportato al centro della scena i temi della vita e della morte, della salute e della malattia, rivelando come nell'ipermodernità queste siano espressione di un complesso sistema di interdipendenze che strutturano il nostro tessuto sociale: ha messo in luce i legami che hanno con l'economia, con il diritto, con la tecnica, con gli ambienti che abitiamo, con le diseguaglianze che attraversano le nostre società. Nel produrre queste conseguenze ha anche reso visibili i punti di forza e le fragilità che definiscono le strutture di aiuto a cui siamo abituati a riferirci, nonché la qualità delle nostre relazioni con queste ultime. Le professioni di cura, già fragili per statuto, riconoscimento sociale ed economico, vivono una difficile ridefinizione di obiettivi e prospettive d'intervento. Come sottolinea Vincent Dubois (2009), le politiche esistono soprattutto a partire dall'esperienza che ne fanno i destinatari, attraverso luoghi, attori e situazioni che hanno effetti pratici sulla loro vita. La definizione di ciò che è problematico, insieme a quella di ciò che è desiderabile, è sempre meno definita dal diritto, e sempre più frutto di una complessa situazione negoziale. In assenza della capacità di leggere le dimensioni che danno sostanza a quell'esperienza, e di individuare i micro-poteri che la attraversano (Foucault, 1993), i professionisti del sociale, come quelli della sanità, corrono il rischio, seguendo abitudini, procedure e saperi tacitamente appresi, di replicare scelte arbitrarie che producono esiti pericolosi situati al di fuori di qualunque esplicita intenzionalità. Credo che le esperienze vissute

durante l'emergenza sanitaria, la struttura dei problemi emersi e la violenza con cui si sono imposti al nostro sguardo dovrebbero essere *usate* – dagli esperti dei diversi settori, dai cittadini e dalle istituzioni – come strumenti per aprire nuovi spazi di mediazione, di ricerca condivisa e di confronto allo scopo di ricucire i numerosi strappi che si sono prodotti nel tempo nella relazione fra lo Stato e le persone che lo abitano. Nel tentativo, credo indispensabile, di ricondurre il discorso sui saperi esperti all'interno dei discorsi sulle forme della cittadinanza torna utile riflettere sia sulla definizione stessa di “esperto”, sia sul concetto di “competenza socievole” (Sennett, 2012). Se l'esperto è inteso come colui che detiene un sapere che gli consente di guardare al di là degli elementi tecnici per vederne la finalità e la coerenza complessive, la “competenza socievole” richiede agli esperti di saper (e dover) formulare dei parametri di qualità comprensibili anche ai non addetti ai lavori.

In questo senso, mentre ripercorro il filo sottile che collega questi giorni agli obiettivi del mio impegno professionale, ritengo che l'apporto dell'antropologia, capace di osservare, interpretare e raccontare le culture, possa offrire agli educatori effettive possibilità di interazione in un contesto di servizi sempre più complesso, opaco e contraddittorio. L'educazione, infatti, è un oggetto dai confini incerti. Demetrio (1996, p. 23) suggerisce la sua irriducibilità a «fatto, esperienza, cosa» avendo invece questa i caratteri di «astrazione e rappresentazione di tante cose insieme». L'orizzonte educativo è ampio, ricco di fattori e forze che contribuiscono a generare campi in cui si realizzano fatti, apprendimenti e cambiamenti: prende forma

nelle pratiche, ma i contesti che lo producono, la loro origine e i perimetri, sono difficili da localizzare. Spiazzano l'osservatore, come la singola onda che il signor Palomar, nel racconto di Calvino, vorrebbe riuscire a osservare, mentre invece si scopre costretto allo straniamento prodotto dalla vaghezza dei movimenti del mare: «isolare un'onda separandola dall'onda che immediatamente la segue e pare la sospinga e talora la raggiunge e travolge, è molto difficile» (Calvino, 2016, p. 5). L'educazione è l'espressione di un insieme di fatti culturali. E le culture, come scrive Marco Aime, «stanno nelle relazioni, in quello spazio tra le persone che deve essere riempito con forme di comunicazione e di comportamento condivisi. Le culture sono strumenti che servono agli uomini per ordinare a modo loro il mondo che li circonda, per ricollocare, secondo i loro parametri, ciò che apparentemente non ha un ordine o meglio non ha un ordine "umano". È attraverso i modelli culturali, agglomerati ordinati di simboli significanti, che l'uomo dà un senso agli avvenimenti che vive» (Aime, anno, pp. 28-29). A differenza del signor Palomar che dalla spiaggia osserva i movimenti di un elemento diverso da quello su cui appoggia i piedi, gli educatori sono immersi nella stessa materia all'interno della quale provano a identificare, interpretare e produrre fatti e cambiamenti. È nelle comunità che i contenuti simbolici del contesto culturale si traducono in concrete azioni di aiuto, più o meno efficaci e comprensibili. Lo spaesamento, il senso di solitudine e di oppressione che viviamo in questi giorni testimonia di quanto possa essere difficile e doloroso trovare delle strategie per abitare il cambiamento. Giovan Francesco Lanzara definiva "capacità

negativa” l’attitudine a «essere nell’incertezza, di farsi avvolgere dal mistero, di rendersi vulnerabili al dubbio, restando impassibili di fronte all’assenza o alla perdita di senso, senza volere a tutti i costi e rapidamente pervenire a fatti o a motivi certi». Questa capacità, prosegue Lanzara, «consiste nell’accettare i momenti di indeterminatezza e di assenza di direzione, e di cogliere le potenzialità di comprensione e di azione che possono rivelarsi in tali momenti» (Lanzara, 1993, p. 14). I contesti d’emergenza possono essere letti sia per i pericoli che producono, sia per quelle caratteristiche autopoietiche che li qualificano come ambienti che ospitano fenomeni “emergenti”, nell’accezione proposta dalla teoria della complessità. Waldrop definisce “margine del caos” quella dimensione in cui «le componenti di un sistema non raggiungono mai una posizione stabile e tuttavia non si dissolvono nella turbolenza. [...] là dove la vita ha abbastanza stabilità da sostenersi e abbastanza creatività da meritare il nome di vita» (Waldrop, 1995, p. 8). Il mondo che ha iniziato a prendere forma in questi giorni presenterà entrambi i volti dell’emergenza e risulterà più o meno brutale o abitabile, secondo il modo in cui riusciremo ad averne cura. Per il momento, la forma s’intravede appena. Il primo passo è quello di iniziare a conoscerne la grammatica, la prossemica dei corpi, gli oggetti che produce, e provare ad aprire un dialogo. A partire da qui è inevitabile che, così come altri aspetti del nostro sistema di valori, anche il welfare richiederà una profonda ridefinizione di modelli e categorie d’interpretazione. A renderlo evidente, reale, necessario, ci sono le storie che ognuno di noi ha vissuto e ascoltato in questi giorni. Come quella della

signora che oggi, in fila davanti a me dal panettiere, ha raccontato alla commessa di essersi ammalata: “Anche se ho fatto attenzione me lo sono preso”. Ha detto di essere stata malissimo e di aver impiegato due mesi a guarire. È più o meno il tempo che è trascorso dai giorni in cui la polizia municipale percorreva le strade dando indicazioni sui comportamenti da tenere. La signora sembra aver voglia di raccontare, dice di essere ancora molto debole. Ripete più volte che “è stata dura, davvero dura”. La conversazione si consuma nei tempi stretti e con le comuni distrazioni previste dall’attività di vendita. La commessa sembra incuriosita o forse preoccupata. Domanda diverse volte: “Adesso è tutto a posto? Ora come stai?”. Poi chiede notizie del ricovero. La signora fa un sospiro, abbassa il tono di voce e dice: “Non ci sono voluta andare in ospedale, ne avrei avuto bisogno ma avevo paura. Non ci sono voluta andare. Una mia collega è ancora ricoverata”. Io ascolto. Vorrei capire chi le ha diagnosticato la malattia, come è stata curata e come, e se, è stata verificata la guarigione. È la prima volta che incontro qualcuno che dice di essersi ammalato, non riesco a non soffermarmi sul fatto che stiamo respirando la stessa aria: faccio un rapido riepilogo di tutte le ipotesi che ho sentito rispetto alle possibilità di contagio, penso all’efficacia delle mascherine che indossiamo, agli asintomatici, a me che sto bene, ma che potrei essere infetto. Mi viene in mente che forse dovrei fermare la signora, intervistarla, raccogliere la sua testimonianza. Invece compero il pane, saluto ed esco.

Ora sono a casa e scrivo, annoto dettagli che credo potranno essermi utili nei prossimi mesi. Sono un educatore e mi occupo di comunità: è il mio modo di “avere cura”, di impegnarmi. È una giornata di sole. Dalle finestre aperte sento le voci dei bambini che giocano in cortile. Da quando è iniziata la fase2, i vincoli dell’isolamento si sono allentati e un po’ alla volta stiamo tornando in strada. Quella che chiamo “comunità” è tornata a mostrare i suoi volti quotidiani, in modo casuale: ha forme che possono piacermi oppure no, ma sono il suo modo di farmi sentire la sua presenza. La avverto, ma non si mostra mai del tutto. Esiste in modo subliminale, eppure ne abbiamo sentito tutti l’assenza in questo periodo. La comunità, come scrive Esposito, ci è necessaria «perché è il luogo stesso – o, meglio, il presupposto trascendentale – della nostra esistenza, visto che da sempre esistiamo in comune» (Esposito, 2008, p. 31). La “legge della comunità” è dunque l’esigenza di non smarrire questa condizione originaria.

Ecco. Ritengo che il codice per abitare la fine del mondo sia proprio questo: *non smarrire la condizione originaria*. E dopotutto ha ragione de Martino quando scrive che, certo, il mondo può finire «ma che finisca è affar suo, perché all’uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo» (de Martino, 2019, p. 531).

BIBLIOGRAFIA

Aime M. (2016), *Antropologia*, Milano, Egea.

Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi.

Bagnasco A. (1999), *Tracce di comunità: temi derivati da un concetto ingombrante*, Bologna, il Mulino.

Benasayag M. (2005), *Contro il niente: abc dell'impegno*, Milano, Feltrinelli.

Busso S. (2014), *Insicurezza, paura, modernità e dilemmi dell'expertise. Appunti per una prospettiva sociologica*, in Gonzáles Díez J., Pratesi S., Vargas A.C. (a cura di), “(In)sicurezze: sguardi sul mondo neo-liberale fra antropologia, sociologia e studi politici”, pp. 39-65, Aprilia, Novalogos.

Calvino I. (2016), *Palomar*, Milano, Mondadori.

De Martino E. (2019), *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.

Demetrio D. (1996), *Educatori di professione. Pedagogia e didattiche del cambiamento nei servizi extra-scolastici*, Scandicci, La Nuova Italia.

Dubois V. (2009), *Le trasformazioni dello stato sociale alla lente dell'etnografia: Le inchieste sul controllo degli assistiti sociali*, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2, pp. 163-187.

Esposito R. (2018), *Termini della politica*, Milano/Udine, Mimesis.

Foucault M. (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.

Foucault M. (2002), *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Milano, Mimesis.

Gallino L. (2012), *Il modello sociale europeo e l'unità dell'UE*, in *Quaderni di Sociologia*, 59, pp. 15-26.

Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, il Mulino.

González Díez J., Vargas A.C. (2014), *(In)sicurezze. Un percorso fra antropologia, sociologia e studi politici*, in González Díez J., Pratesi S., Vargas A.C. (a cura di) “(In)sicurezze: sguardi sul mondo neo-liberale fra antropologia, sociologia e studi politici”, pp. 11-38, Aprilia, Novalogos.

Ingold T. (2001), *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.

Lanzara G.F. (1993), *Capacità negativa. Competenza progettuale e modelli d'intervento nelle organizzazioni*, Bologna, il Mulino.

Porcellana V. (2019), *Costruire bellezza. Antropologia di un progetto partecipativo*, Milano, Meltemi.

Sennett R. (2012), *Insieme: rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Milano, Feltrinelli.

Sennett R. (2018), *Costruire e abitare: etica per la città*, Milano, Feltrinelli.

Sennett R. (2012), *L'uomo artigiano*, Milano, Feltrinelli.

Sloterdijk P. (2014), *Sfere I (Bolle)*, Milano, Raffaello Cortina.

Tullio-Altan C. (2000), *La nostra Italia: clientelismo, trasformismo e ribellismo dall'Unità al 2000*, Milano, Università Bocconi Editore.

Waldrop M.M. (1995), *Complessità. Uomini e idee al confine fra ordine e caos*, Torino, Instar Libri.

Elia Gonnella

FONDAMENTI SONORI DEL *LOGOS*. DISTRIBUZIONI DI SENSO

ALL'INTERNO DELL'IMPERO VISUALE

THE SONOROUS FUNDAMENTS OF *LOGOS*. AN ENQUIRY INTO

VISUAL EMPIRE.

ABSTRACT. La relazione tra conoscenza e visione risulta consolidata. Questa sorge in Grecia e ne troviamo le basi in Platone. La storia del *logos* come ragione e base della cultura occidentale ci dà molti esempi di differenti metafore e impostazioni inerenti alla relazione conoscenza-visione. «Lo vedo» è sinonimo di «lo so». Se, però, guardiamo alle basi del *logos* troviamo il profondo significato di raccolta, composizione e legame (*lèghein*) di modo che potremmo scegliere «raccolgere» come migliore traduzione di *logos* (Hoffmann). La mia proposta è mostrare che questo elemento fondamentale sia rappresentato dai suoni. Pensare significa collegare informazioni, memorie etc., e la proprietà principale del suono è l'unione e la fusione. Possiamo argomentare per un «pensiero sonoro» ma in realtà questa proprietà è semplicemente l'elemento fondante del pensiero e della ragione. Se analizziamo i limiti della nostra conoscenza (Kant, Plessner) scopriamo l'incorrettezza della relazione conoscenza-visione – come di quella di conoscenza-discorso. Dovremmo

lavorare in quest'ottica come la recente ricerca per il vaccino del Covid-19 ha mostrato.

Parole Chiave: Logos – Pensiero – Ragione – Suono – Visione

ABSTRACT. The relationship between knowledge and vision seems really consolidated. It started in ancient Greece and we can find its basis in Plato. The history of *logos* as reason and as western foundation of culture gives us enormous examples in terms of metaphors and approaches in the knowledge-vision relationship. «I see it» is like «I know it». However if we look at the basis of *logos* we find the deep meaning of gathering, composition and bond (*lèghein*), so as to we could choose «to gather» as the best translation of *logos* (Hoffmann). My aim is to show how this key feature is represented by sounds. To think is to link information, memories and so on and the principal property of sound is union and merger. We can argue for a «sonorous thought» but in reality this property is simply the founding element of thought and reason. In fact if we analyse the limits of our knowledge (Kant, Plessner) we discover the incorrectness of knowledge-vision relationship – like the knowledge-discourse relationship. We should investigate this guideline as the recent research for Covid-19 vaccine has shown.

Key words: Logos – Thought – Reason – Sound – Vision

Generatrice di musicalità e di abissi di
silenzio, la parola che non è concetto
perché è lei che fa concepire, la fonte
del concepire, che propriamente si
colloca oltre ciò che si chiama pensare.

(María Zambrano, *Chiari del bosco*)

[U]n obiettivo filosofico, se è vero
che il *logos* è la dimensione all'interno
della quale si svolge la filosofia e che
indagarne la natura significa allo
stesso tempo interrogare la filosofia su
quella risorsa che costituisce anche il
suo punto di partenza.

(François Jullien, *Parlare senza
parole. Logos e Tao*)

Pensare – esperire senza immagini.

(Martin Heidegger, *Evento*)

Introduzione terminologica

L'abitudine a cui ci siamo ancorati per la quale sia pensiero e parola, che pensiero e immagine, sarebbero profondamente legati e legittimamente inglobati in una serie di rimandi, che hanno portato a rendere quasi sinonimi «sapere» e «vedere» – ma anche «discorso» e «ragionamento» –, affonda le proprie radici nel pensiero antico. È evidente che in Platone si trovino le basi, nonché i primi solidi sviluppi di quest'impostazione. *Eidos* e *idea* sono i termini che Platone usa per denotare le Idee¹. Che questi rimandino a qualcosa di visivo è attestato anche dalle parole che ne derivano (*eikôn*, icona). Inoltre la stessa radice indoeuropea *weid*, da cui il greco *eidon*, è quella che ritroviamo nel tedesco *wissen* (*ich weiß*) e nel francese *voir*. In Platone, in particolare, è propriamente l'intelletto (*noûs*) ciò che consente la contemplazione delle Idee e dei loro rapporti. Contro la sua immediatezza abbiamo, invece, il ragionamento (*diánoia*) che costituirebbe un procedimento mediato². Ora, alla luce dell'etimo di teoria (*theoréo*, vedere), si impone ancora la conclusione che sapere e vedere, pensare e vedere, siano intimamente legati. Oltre al lascito nelle lingue moderne, espressioni quotidiane come «lo vedo chiaramente» manifestano che

La frase di Zambrano è citata da *Claros del bosque*, Fundación María Zambrano, 1977; tr. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004, p. 105. Il testo di Jullien (p. VIII) verrà preso in esame più sotto. La frase di Heidegger è presa da *Das Ereignis*, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, p. 322; tr. it. a cura di G. Strummiello, *L'evento*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 319.

¹ Da qui il testo di F. Fronterotta e W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005. Si veda in particolare il contributo di M. Baltes e M.-L. Lakmann, *Idea (dottrina delle idee)*, in *ibidem*, pp. 1-24.

² Nella metafora della linea, espressa alla fine del VI libro della Repubblica, Platone mostra le differenze e l'importanza del ragionamento nel percorso della conoscenza. Si veda Platone, *Repubblica*, VI, 510 C ss.

qualcosa ci è noto ed evidente, chiaro appunto. Non solo sono metafore (chiarezza, limpidezza) che rimandano al visivo, ma il verbo «vedere» sostituisce «sapere» («lo so»). Christoph Helmig³ analizzando la posizione platonica argomenta fortemente contro letture che vertano verso un'assimilazione tra Idee (*Forms*) e pensieri (*Thoughts*). Nel *Parmenide* infatti emerge che «per Platone, le idee (*Forms*) sono piuttosto i correlati oggettivi del pensiero; non sono concetti, ovvero entità mentali confinate nelle anime»⁴. La posizione di Helmig, che argomenta contro il concettualismo, sottolinea come il ruolo del pensiero sia quello di incontrare le Idee che sono entità esterne e non entità mentali del soggetto. Senza queste non potremmo «pensare il mondo». Per Platone, allora, se l'intelletto può contemplarle, estremo nobile della conoscenza, anche la conoscenza dianoetica, mediana e poco sotto quella noetica, porta alla conoscenza. Ed è proprio la dote del filosofo, quello sforzo di girarsi (*periagoge*) per *vedere* le cose come stanno davvero, ad innescare, ancora, i legami tra vedere e sapere che da Platone in poi sono inderogabilmente intrecciati.

Quello che faremo è ricercare i fondamenti di tutto questo, argomentando che ciò che ci muove alla comprensione non ha a che fare né con un visivo, né con un discorsivo. O, meglio, ciò con cui arriviamo – in ottica platonica – alla forma, ciò che si solidifica come sapere, e quanto fonda il ragionamento, è la base *legante* dello

³ C. Helmig, *Plato's Arguments against Conceptualism. Parmenides 132 B 3-C 11 reconsidered*, «Elenchos», XXVIII, 2, 2007, pp. 303-336.

⁴ *Ibidem*, p. 306.

stesso. Una caratteristica inglobante, raccoglitrice del pensiero.

Per fare ciò rivolgeremo piuttosto la nostra attenzione alla ragione occidentale del *logos*. *Logos* che non è solo parola o discorso, come *mythos*, ma è anche ragionamento, argomento, riflessione, facoltà di pensare, dove questo getta le sue basi nel legare (*lèghein*) di cui si fa imprescindibile portatore.

Componente dialogica del pensiero

Restando ancora con Platone, notiamo che emerge già un'importante chiave di lettura del *logos*. Nel *Teeteto* e nel *Sofista* si attua una fondamentale unione tra pensiero e il *legare* che questo contraddistingue. Nei testi si delinea come il dialogare che caratterizza la parola e il discorso abbia un suo ruolo anche nel pensiero. Alla domanda su come si definisca il pensare Socrate risponde che è un «discorso che l'anima articola da se stessa intorno alle cose che indaga»⁵, «[c]osicché io definisco l'opinare discorrere e l'opinione discorso proferito, tuttavia non rivolto ad altri ed espresso a voce, ma in silenzio a se stesso»⁶. Il discorso con se stessi rappresenta e descrive l'atto del pensare.

Nel *Sofista*, sempre con *Teeteto* presente ma, al posto di Socrate, lo Straniero di Elea, la questione continua così:

⁵ Platone, *Teeteto* 189 E7-E8.

⁶ *Ibidem*, 190 A4-A7.

STRANIERO: Pensiero e discorso non sono forse la stessa cosa, salvo che il primo, un dialogo interno dell'anima con s[e] stessa che ha luogo senza voce, proprio questo è stato da noi denominato «pensiero»? TEETETO: Certamente. STRANIERO: Mentre il flusso che dall'anima esce attraverso la bocca, accompagnato da emissione di suono, è stato chiamato «discorso». TEETETO: È vero.⁷

Ora, nei due brani si mostra forte l'analogia tra il dialogare e il pensare, dove quest'ultimo si definisce come «dialogo interno dell'anima con se stessa che ha luogo senza voce». Vi è una stretta connessione tra i due la quale, in definitiva, poggia le sue basi nel *logos*. Il pensiero (*diànoia*) e il discorso (*logos*) appoggiano in quel «legare insieme» questioni, fatti e sensazioni. Del pensiero (*diànoia*) o pensare (*dianoèisthai*) si deve ricordare che suo «tratto tipico è la *dinamicità o discorsività* poiché lega informazioni derivanti dai sensi in sequenze e nessi»⁸.

Per un'epistemologia semplice quanto efficace il dialogo interiore raccoglierebbe i dati sensibili e, attraverso un dialogare (*dialegesthai*), arriverebbe ad un'opinione⁹. Questo sempre sotto l'egida del *legare insieme* che caratterizza ambedue. Napolitano ricorda pertanto che:

⁷ Platone, *Sofista*, 263 E3-11.

⁸ Linda M. Napolitano Valditara, *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 293.

⁹ Si veda ancora il Teeteto: «quando pensa, l'anima non fa che dialogare, ponendosi domande e rispondendosi ella stessa da sé, formulando affermazioni e negazioni» (189 E7-190 A1) cit. in Linda M. Napolitano Valditara, *Il dialogo socratico*, cit., p. 294.

*pensare è legare insieme gli input sensoriali (lèghein significa ‘dire’, ma anche ‘legare’, ‘raccogliere’), dis-correr nella loro sequenza continua e infinita, instaurando fra essi rapporti più o meno ampi, costanti, stretti e fondati.*¹⁰

Quando pensiamo leghiamo strutture esperienziali – nel modo in cui subentrano nel processo, e ci muoviamo in esse, sensazioni, ricordi, aspettative e protensioni – e, poi, grammaticali-sintattiche – nel modo in cui uniamo le parole appoggiandoci ad una linearità discorsiva e vagliamo le possibilità nel suo coincidere con essa. Quando parliamo leghiamo parole per esternare questo primo legare che è il pensiero. Dialoghiamo con gli altri perché dialoghiamo con noi stessi e questo è – anche – il pensare, un raccogliere insieme le informazioni permettendo il sorgere dell’opinione e del giudizio.

Ciò che occorre analizzare, allora, è questo «primo legare».

Fondamento e «gettare insieme» del legame

Citando la *Critica del giudizio*, con gli annessi rimandi alla *Critica della ragion pura*, Elio Franzini ricorda che per Kant valevano casi in cui ad «un concetto (che può essere pensato solo dalla ragione, e al quale ogni intuizione sensibile è

¹⁰ *Ibidem.*

inadeguata), viene sottoposta un'intuizione»¹¹ cosicché, per mezzo di una mediazione, non schematica, si raggiunge un concetto. Il fulcro risiede nelle *ipotiposi simboliche* (*symbolische Hypotyposen*), che ci ricordano che ciò cui siamo di fronte «non è un'immagine, bensì una mediazione»¹². In realtà Kant nel differenziare tra le intuizioni sottoposte a concetti a priori parla di schemi e simboli, dove questi si differenziano perché «nei primi la presentazione del concetto è diretta, nei secondi indiretta. I primi procedono dimostrativamente, i secondi per via analogica»¹³ ovvero vi è un «trasferimento della riflessione su un oggetto dell'intuizione, ad un concetto del tutto diverso, al quale forse non potrà mai corrispondere direttamente un'intuizione»¹⁴. Questa dimensione si mostra come indiretta e mediatrice fondando la capacità legante della stessa. Infatti – per Franzini – ciò consente di concludere che «l'immagine non sia solo “visiva”, dal momento che il suo senso non è nel “vedere” bensì nella capacità di esibire legami complessi e allusivi tra sentire e pensare»¹⁵.

Il simbolo nella sua mediazione si fa portatore di una via indiretta di presentazione del concetto perché non vi è alcuna adeguatezza in nessuna intuizione sensibile. Ma proprio perché il simbolo non si esaurisce nella rappresentazione, questo non è

¹¹ Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 206.
Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Otfried Höffe, Akademie Verlag, Berlin 2008; tr. it. a cura di Alberto Bosi, *Critica del giudizio*, UTET, Torino 2013, p. 288.

¹² Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile*, cit., p. 206.

¹³ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 288.

¹⁴ *Ibidem*, p. 289.

¹⁵ E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile*, cit., p. 207.

un'immagine: *si dà attraverso* le immagini. Esso è quell'«invisibile che si pone come possibilità di esibizione del visibile stesso»¹⁶, la possibilità di ciò che esperiamo.

Il legame tra sentire e pensare, qui, «non è una “forma”, bensì un incontro simbolico, espressivo e comunicativo»¹⁷. Parlare di simbolo può essere utile se lo assimiliamo per la sua parte di «irriducibilità all'immagine», per cui lo distingueremo dall'icona, dall'allegoria (*Gleichnis*). Allora la potenza del legame si mostra forte tra ciò che viviamo e ciò che è altro, non esperito, appunto non visto, invisibile, eppure sentito e pensato con altre modalità. In tal caso più che di "esposizione" (*expositio, Erörterung*)» si parlerà di "esibizione" (*exhibitio, Darstellung*)»¹⁸. Kant è chiarissimo sui limiti, così esposti, dell'idea estetica. Si tenderà, grazie all'ipotiposi, a ciò che è al di là dei limiti. L'intuizione che tende al di là necessita e si esplica in un legame puramente simbolico.

Ora, ciò che è interessante notare è come la caratteristica del simbolico che è qui chiamata in causa, il suo bisogno di entrare in scena, sia il *legame*, qualcosa che lega. Forse – ed è così, se ne indaghiamo le condizioni di possibilità – le parole ci sfuggono perché siamo ad uno stadio precedente il linguaggio ma causa ed evidenza anche di questo. È la concettualizzazione che consente questa *comprensione* che, tuttavia, riceve qui un processo diverso. La modalità intuitiva, per Kant, non va contrapposta al simbolico quanto invece al discorsivo. È il modo schematico che,

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ E. Franzini, *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 240.

¹⁸ *Ibidem*, p. 241.

all'interno dell'intuitivo, si muove per «dimostrazione», quando il simbolico lavora ad un altro livello. Entriamo, con la contrapposizione al discorsivo, in altre questioni che si presentano come intrecciate: l'irriducibilità di alcuni nostri processi al visivo rimanda necessariamente al discorsivo.

Quest'altro livello si presenta nei suoi limiti attuali. Lo spingersi verso i confini, questo «sporgersi oltre», si istituisce come dimensione di senso che il pensare il pensiero ci porta ad elevare, a notificare. Vi è un ambito dell'invisibile, di un'immagine che non è visibile, che tuttavia si esibisce, è presente – e in azione in ciò che è visibile. Quando lo schematismo mostra la via diretta il simbolico ci ricorda quell'ambito mediatore, analogico che non possiamo sciogliere dimostrativamente. I limiti del vedere e le possibilità di un «vedere» non per immagini su cui l'intuizione poggia, mostrano come il «gettare insieme» del legame sia una mediazione, un'analogia che consente il non visivo o meglio che, nel suo non essere visiva consente ogni visivo. Nello spingersi oltre i limiti non abbiamo nulla di ciò a cui ci affidiamo costantemente, ma le condizioni stesse, il fondamento delle strutture che costituiscono il senso.

L'incipit del vangelo di Giovanni è ricco di intensità di senso non solo per l'identificazione del ruolo primordiale del suono – mediato dalla parola ricca di significato – ma anche perché sposta le nostre coordinate facendoci scontrare con una duplice proprietà che riconosciamo contraddittoria.

In principio era il Verbo
e il Verbo era presso Dio
e Dio era il Verbo.¹⁹

Quel verbo, quella parola, che Faust si sforza di tradurre, quella parola (*Wort*) che è *logos* nella versione greca e *verbum* in quella latina che, se Lutero aveva tradotto con *Wort*, per Faust è traduzione parziale, per cui qualcosa si perde del vecchio *logos*, allora egli opta primariamente per pensiero (*Sinn*), poi energia, forza (*Kraft*) e infine azione (*Tat*)²⁰, ecco questo *era presso Dio* ed *era Dio*. Contemporaneamente è *con* ed è. In un articolo illuminante Brian Grassom²¹ evidenzia questa condizione di due eventi di essere uno ma separati – o se si vuole di essere separati ma uno²². Questa

¹⁹ Giovanni 1,1.

²⁰ Si veda J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Reclam, Stuttgart 1986, p. 36; tr. it. di F. Fortini, *Faust*, Mondadori, Milano 1980, p. 95.

²¹ B. Grassom, *Art, Alterity and Logos: In the Space of Separation*, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Five: The Creative Logos. Aesthetic Ciphering in Fine Arts, Litterature and Aesthetics*, Analecta Husserliana, XCII, Springer Dordrecht 2006, pp. 67-78.

²² Si veda *ibidem*, p. 67.

separazione ci dice tanto dell'intraducibilità, dell'inesprimibilità di un'esperienza del pensiero così al contempo forte e vivida. La viviamo ma non la possiamo tradurre perché, come Faust nel rendere odierno il termine greco, ne toglieremmo qualcosa. Ecco perché il simbolico di cui sopra può essere utile. Istituiamo relazioni che stanno insieme (*sono con*) ma si rimandano costantemente senza esaurirsi (*sono*).

Non possiamo non notare che ciò che è *logos* come fondamento razionale dell'uomo non è un'immagine visiva controllata, descritta e descrivibile, tracciata e tracciabile.

Il *logos* è un reticolo, un legame.

La parola non può essere specchio di questo processo perché «non è più semplicemente rappresentativa. Non è neanche la somma dei suoi elementi costruttivi, sintattici, descrittivi o fonici. È qualcosa di diverso, completamente nuovo e però in qualche modo familiare»²³.

Grassom distingue tacitamente tra *logos* e *Logos* attingendo dalla forza delle visioni presocratiche. È vero che, se ci rivolgiamo ad esempio a Eraclito, il *logos* è stato oggetto di interpretazioni «totalizzanti». Eraclito parla di legge comune, dottrina (*logos*) e afferma che «tutto avvenga secondo tale dottrina (*logos*), che è la legge del mondo»²⁴. Oppure che «non ascoltando me, ma la parola della verità (*logos*) è saggio riconoscere che tutto è uno»²⁵. Per queste posizioni potremmo sostenere che qualcosa appartiene al *Logos* ma non è esprimibile con il *logos*, è chiaro, però, che non è

²³ *Ibidem*, p. 76 (tr. Mia).

²⁴ Eraclito, DK B 1. A. Pasquinelli (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Torino, Einaudi, 1976, p. 176.

²⁵ Eraclito, DK B 50. *Ibidem*, p. 179.

nell'attuare tali distinzioni che si trova la soluzione²⁶. Ciò che pensiamo è anche quel *logos* che Eraclito intravede nel Tutto etero-posizionando il centro. Anche per gli Stoici, in accordo con James P. Werner²⁷, questo aveva un valore particolare essendo «la sorgente di tutto l'agire e il generare ed è il potere della ragione risiedente nell'anima umana»²⁸, che, quindi, viene ricentrata nell'uomo. Così viene sottolineato «che sembra essere una forma di comprensione che è presentabile nei confini della ragione umana»²⁹. La visione totalizzante del *Logos* come ragione cosmica che presiede all'agire e al generare del Tutto si chiude in un coincidere con le possibilità dell'anima umana. Questa ragione che risiede nell'uomo è pertanto da lui indagabile proprio perché possibile nei suoi confini, nei confini della ragione umana che può essere indagata nelle sue condizioni stesse. L'onnipresente razionalità umana, quel legame con la logica e i modi di pensare dell'uomo (*human rationale*) che lo definiscono – almeno nel suo percorso in Occidente – rendono anche una visione cosmica comprensibile nei confini dell'uomo.

Logos sonoro

Ci sono stati vari tentativi di rivalutazione dell'udito, dell'ascolto e, quindi, dell'ambito del sonoro. Se il sonoro è stato svalutato è perché, a differenza del visivo,

²⁶ Le posizioni di Eraclito sono un'eccezione rispetto a ciò che si avrà con Platone e, in particolar modo, Aristotele.

²⁷ J. P. Werner, *Logos, Rationale and Desire in Convergent Art Practices*, «Analecta Husserliana», XCII, cit., pp. 79-90.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ *Ibidem*.

lascia troppo spazio al soggetto. L'udire qualcosa che è *stato* precedentemente permette un fluire dei dati che non si fisserebbe nella famigerata «cosa stessa» – di contro, apparentemente, al visivo. Ciò che è visto viene lasciato così com'è, lo si può, generalmente, rivedere: ciò che è visto *resta*, mentre quanto è udito è efemerale, sfuggevole. Per rivalutare e analizzare tutto ciò Mikel Dufrenne³⁰ e Jean-Luc Nancy³¹ sono stati due pionieri contro l'impero visuale. Ma, prima di loro, è stato Helmuth Plessner a scrivere pagine importanti sull'ambito del sonoro nei suoi intrecci con le modalità della conoscenza umana e, nello specifico, per un'*antropologia dei sensi*³². Sia occhio che orecchio sono sensi distali, dove la distanziamento gioca un ruolo importante per la conoscenza umana. Vediamo, sentiamo qualcosa che è distante da noi, da cui e per cui astraiano e attuano una relazione conoscitiva diversa da quella olfattiva o aptica. Ciò che vediamo davanti a noi, che si posiziona di fronte (*Vor-*

Stellung) viene poi afferrato nel concetto (*Begriff*).

È del resto nota la costrizione all'uso di metafore provenienti soprattutto dal campo visivo per il conoscere e quanto vi concerne. La terminologia filosofica, coniata dai Greci, lo attesta, e questo non lo si deve certo al fatto che i Greci fossero “uomini oculari”. Le espressioni relative al sapere in

³⁰ M. Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, L'Hexagone, Montréal 1987; tr. it. di C. Fontana, *L'occhio e l'orecchio*, Il Castoro, Milano 2004.

³¹ J.-L. Nancy, *A l'écoute*, Éditions Galilée, Paris 2002; tr. it. di E. Lisciani Petrini, *All'ascolto*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

³² H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980 (1970); tr. it. di M. Russo, *Antropologia die sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008. Temi già affrontati nel 1923 nel testo *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, a cura di G. Dux, O. Marquard, E. Ströckerdi, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, pp. 7-315, cui l'*Antropologia* vuole essere un compendio. Si veda per l'udito le pp. 221-248.

greco [...] mostrano una preponderanza della sfera visiva, una preponderanza, dunque, fondata nella cosa stessa³³.

Plessner cita la dissertazione di Bruno Snell³⁴ sulle espressioni relative al concetto di conoscenza già nella filosofia preplatonica. Testo mirabile proprio perché evidenzia questa preminenza del visivo analizzando sei parole e concetti³⁵.

Interessante risulta, però, l'espressione «preponderanza fondata nella cosa stessa», come se nel vedere la cosa avessimo un accesso diretto a questa, che negli altri sensi resterebbe precluso. Allora, nella vista, si avrebbe vera percezione (*Wahrnehmung*) perché si afferra la verità (*Wahr-nehmung*)³⁶. Vedere è «sempre vedere-qualcosa, direttamente e senza mediazione. Noi diciamo: qualcosa appare, si mostra da sé»³⁷ ma questo vale anche per il sonoro, per l'udito. L'ascolto, infatti, è un tendere l'orecchio (*tendre l'oreille*) diretto al comprendere³⁸, come l'etimo di ascoltare già sottolinea. E, cosa ancora più eccezionale, quando sentiamo suoni conosciamo senza bisogno di immagini mentali. Sentendo l'acqua che scorre ci rendiamo consapevoli del bagnato, dell'umido e del liscio senza per questo doverli vedere o visualizzare.

³³ *Ibidem*, p. 25.

³⁴ B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Wiedmann, Berlin 1924.

³⁵ Si veda *ibidem*, pp. 1-96.

³⁶ Si veda H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 26.

³⁷ *Ibidem*, p. 25.

³⁸ Si veda J.-L. Nancy, *A l'écoute*, cit., pp. 17-18; tr. it., *All'ascolto*, cit., pp. 10-11.

Sentendo del metallo che sbatte abbiamo presente il ruvido, l'acutezza e il materiale senza che sia necessaria alcuna immagine.

Per Plessner la sopravvalutazione del visivo, che lui analizza in particolare nel «campo occhio-mano» risalirebbe a un:

antico e profondo strato della tradizione filosofica. L'impulso iniziale è dato dalla strutturale affinità tra visione (come oggettivazione attraverso la distanza) e conoscenza di una cosa, della quale ci si può assicurare con il contatto, cioè avvicinandovisi sempre di più. [...] Intuire e concepire – vedere e afferrare concettualmente – sono non a caso metafore per una medesima cosa.³⁹

Inutile ricordare che concetto (*Begriff*) fa riferimento a ciò che è afferrato (*gegriffen*). Al visuale si unisce il tattile, con cui forma appunto il tutto occhio-mano⁴⁰.

Ora lo spunto più interessante che è fornito dall'ambito del sonoro è che i suoni hanno una «potenzialità di relazione [*Verbindung*] e fusione [*Verschmelzung*]⁴¹. Essi si legano assieme, hanno possibilità di penetrazione (*Eindringlichkeit*) e voluminosità. Essi hanno «un valore d'impulso e si lasciano articolare ritmicamente. Una cosa del genere, con colori e figure visive, presi in assoluto [*rein als solchen*],

³⁹ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 37.

⁴⁰ Plessner come eccezione allo scarso interesse verso il mondo acustico cita Erwin Straus autore a cui rimanda anche Victor Zuckerkandl essendo base di molti snodi teorici di *Sound and Symbol. Music and the External World*, Princeton University Press, Princeton 1973.

⁴¹ H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 43.

non funziona»⁴². Emerge la qualità propria dei suoni, quella dell'unione, del contagio, del legame⁴³.

Se spingiamo a fondo le dimensioni di senso comportate dall'attività del pensiero ciò che ci resta in mano è la componente inter-penetrante, relazionante e fondente. La dimensione dialogica del pensiero è caratterizzata proprio dal fondamento legante che pensiero e discorsività attuano; parimenti il pensiero si muove così: lega informazioni e si ramifica in articolazioni. Quando poi si esterna il legame, il secondo legame, diviene lineare e obbligato al discorso (*logos*), o ai vari discorsi (*logoi*) che possono esprimere e modificare quel primo legame (pensiero) fino a sconvolgere l'interlocutore – da qui l'importanza dei *logoi sokratikoi* nella loro funzione maieutica. Ma quel primo legare non sottostà alla dimensione lineare e discorsiva. Quando si volge verso se stesso il pensiero lega sensazioni, ricordi, protensioni e immaginazioni, senza doversi svolgere come un discorso proferito (come dicendo: «questa mela che tengo in mano è una mela verde»). Questo è il motivo per cui quando pensiamo qualcosa siamo invasi da altro, ci «viene in mente» qualcos'altro; quando mordiamo una mela siamo pervasi da ricordi o da immaginazioni di come

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Plessner più avanti nel testo prende in considerazione come, però, «obsoleto» il tentativo di far musica con i colori. Questione problematica per l'autore, dibattuta anche nelle pagine precedenti, per la quale si è «cominciato a reclamare gli stessi caratteri specifici dell'ascolto: la tensione delle combinazioni sonore verso la risoluzione, la possibilità di scandire, aggregare e motivare le sequenze sonore grazie al puro ritmo» (*ibidem*, pp. 56-57). Se però questo è possibile lo si deve a quella *musicalizzazione dei sensi* (*Musikalisierung der Sinne*) che si getta come fondamento sonoro di un'estesiologia e della ragione: fondamento sonoro del *logos*. «Come la musica, anche la pittura in questo senso “fa musica” nel momento in cui si volge alle sue strutture materiali, al colore e alla forma, e alle possibilità stesse di visibilità che esse offrono» (A. Ruco, «Sensi e arti in Plessner: tra Kunstwissenschaften ed estesiologia», in F. Desideri e G. Matteucci (a cura di), *Estetiche della percezione*, Firenze University Press, Firenze 2003, p. 45).

assaporarla meglio, magari facendoci un dolce, oppure ci sovviene di quando l'abbiamo assaggiata da piccoli, e via dicendo.

Questa libertà di movimento non è data all'immagine, al visivo, motivo per cui il sonoro si presenterebbe come connesso al pensiero.

La fecondità teoretica del sonoro consiste nella sua fluidità e relazionalità (accordante e dissonante), componenti che si gettano come basi della strutturazione riflessiva del pensiero. Inoltre la «generalità connotativa del materiale sonoro permette allora all'estesiologia di cogliere su un piano critico-trascendentale strutture di senso puramente tematiche, cioè indipendenti da qualunque organizzazione logico-linguistica»⁴⁴.

Se i suoni hanno la proprietà della relazione e il ragionamento si fonda su questa si può argomentare, in virtù di questa caratteristica comune, per una base fondamentale sonora del *logos*.

Ciò che è propriamente *logos* viene definito come qualcosa che unisce (*verbindet*)⁴⁵ e ciò che è «dominio contrapposto al linguaggio è la simbolizzazione esatta. Si deve proprio al lavoro del *Logos* articolato dal linguaggio l'affrancamento di tale dominio dalla verbalità per consegnarlo all'elaborazione non-linguistica»⁴⁶.

Possiamo parlare di un vero e proprio *logos senza parole*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Si veda H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 65.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 63.

Non sarà un caso, dice Plessner, che le tendenze verso un sistema di segni convenzionali che possa essere compreso da parlanti appartenenti a lingue diverse, ovvero da tutti, le cosiddette tendenze pasigrafiche (*pasigraphischen Tendenzen*), si siano realizzate in macchine da calcolo e da traduzione. Proprio perché «l'auspicio di rendere intuitiva una teoria astratta mediante la visualizzazione [non] è sempre soddisfatto [...]. Ciò ne mostra la perfetta legittimità e, al contempo, il limite: limite del linguaggio, del *Logos*. Sulla propria soglia, però, esso si sporge oltre [*sich selbst hinausgreift*]]»⁴⁷. Quelle tendenze cercavano di mettere in luce i legami che strutturano e fondano le lingue che parliamo; il linguaggio matematico si mostrava proprio come insieme di relazioni. È qui che emerge, di nuovo, la componente essenziale del *logos*. Componente che permette l'unione, la relazione e l'interdipendenza. Nello spingersi oltre le soglie si mostra per ciò che è: ne emerge il fondamento legante. Il *logos* non è solo verbale. Una volta spinto fino ai suoi limiti si spoglia dell'accessorio e ciò che resta sono proprietà relazionali e fondenti. Una teoria non può essere sempre esplicitata mediante la visualizzazione quanto, piuttosto, mediante legami, unioni e fusioni. Dobbiamo accettare che il *logos* si spinge verso soglie in cui non siamo stati in grado di assegnare ed evidenziare un ruolo che questo stesso *logos* pur aveva e continua ad avere. Non ragioniamo o conosciamo per

⁴⁷ *Ibidem*, p. 67. Il testo originale in realtà non parla di *logos* ma solo di linguaggio (*Sprache*): «die mit dem Wunsch nach Veranschaulichung der Theorie charakteristischerweise kollidieren kann und sich an der reinen Zeichensprache der Mathematik genug sein lassen muß, wie heute etwa im mikrophysikalischen Bereich. Daß die pasigraphischen Tendenzen von Calculus ratiocinator bis zur modernen Metamathematik ihren Anwendungsbereich in Rechen- und Übersetzungsmaschinen bekommen haben, zeigt ihre Berechtigung, aber auch ihre Grenze, eine Grenze der Sprache, in der sie aber über sich selbst hinausgreift» (H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, cit., p. 367).

immagini né per parole. Non è neanche una parola, un discorso, ciò con cui possiamo identificare il pensiero. Se *logos*, e prima *mythos*, certo significa parola e discorso, nel suo significare ragionamento, facoltà di pensare e giudizio, si discosta dall'ordine linguistico, dalla sintassi e dalla parola per riconquistare il significato di legare, gettare insieme, cose che non sono parole ma le precedono. È perché lega che *logos* può essere, poi, parola, discorso.

Logos, in conclusione, è composizione (*composition*), qualcosa che raccoglie (*to gather*)⁴⁸, e, addirittura, «raccolta/composizione è una migliore traduzione rispetto a “discorso” o “ragione”»⁴⁹.

Logos senza parole: il dia-logo

In un testo decisamente fondamentale per l'impostazione dei problemi che abbiamo seguito fino ad adesso qual è *Parlare senza parole. Logos e Tao* di François Jullien⁵⁰, si osserva un'esigenza di scardinare la pretesa di un percorso che, da Aristotele in poi, ha voluto unire il parlare alla presenza di un oggetto e di un

⁴⁸ Si veda D. Hoffmann, *Logos as Composition*, «Rhetoric Society Quarterly», Vol. 33, 3, 2003, pp. 27-53.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁰ F. Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Editions du Seuil, 2006 ; tr. it. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Laterza, Roma-Bari 2008.

allocutore⁵¹. Il titolo del libro di Jullien si riferisce al *logos* e alle altre risorse (*autres ressources*) – che poi sono identificate nel Tao, ma non solo.

Ci sono «fondi» e giacimenti di descrizione – ma non definizione – che competono alla parola (*logos*) ma che abbiamo disprezzato. Forse questo ruolo lo ha mantenuto la poesia⁵² la quale può «dire senza scindere», descrivere senza definire o circoscrivere. Certo è che, per l'autore, abbiamo perduto queste altre risorse: è stata intrapresa un'altra via.

Jullien intravede il dialogo (*dia-logo*) come processo in cui e per cui conosciamo, comprendiamo e pensiamo⁵³. Esso si pone come procedimento volto verso la verità – e ciò caratterizzerebbe sia l'Occidente che il pensiero cinese⁵⁴. In aggiunta ai testi platonici affrontati sopra in merito all'elemento dialogico del pensiero l'autore francese rimanda al *Filebo*⁵⁵. La nostra stessa interiorità è *logos*; pensare – come abbiamo già visto – è «dialogare con se stessi»⁵⁶. Così la parola non è solo uno strumento ma, piuttosto, «si sviluppa da parte a parte come processo del pensiero, che

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 11. Arriverà così nel corso del testo a «parlare senza parlare», ovvero alla parola «che non è più sottomessa alla determinazione di un senso e non verte più su un oggetto» (*ibidem*, p. 74).

⁵² Si veda *ibidem*, pp. 20-22.

⁵³ Si veda *ibidem*, pp. 76 ss.

⁵⁴ Solo che nel secondo caso non si tratta di «produrre» una verità comune quanto, piuttosto, di *indicarla* (cfr. *ibidem*, p. 81).

⁵⁵ Platone, *Filebo*, 39 A. Per cui «concordiamo sul fatto che nelle nostre “anime” si scrive un “discorso” continuo e che la nostra stessa interiorità è *logos*» (F. Jullien, *Parlare senza parole*, cit., p. 77)

⁵⁶ *Ibidem*.

il pensiero stesso non sarebbe in grado di oltrepassare»⁵⁷. È la parola nei suoi giacimenti e risorse quel processo caratterizzante il pensiero. Ma, sostiene Jullien, è la parola che può *non dire*, parlare senza parlare (o senza parole). È lei che attua quel processo per cui possiamo oltrepassare soglie e costituire altri pensieri, e, come nel *Tractatus*, «gettar via la scala dopo che v'è salito»⁵⁸.

Portare avanti questa proposta risulta fertile quanto destabilizzante. Jullien porta, certo, a riconoscere le dimensioni altre della parola ma sempre in un contrapporre elogiante la cultura del Tao. I pensatori cinesi hanno rappresentato un mondo possibile che a noi, dalla dottrina del *logos* aristotelico in poi, è stata preclusa. Se la parola può non dire, nel modo in cui, ad esempio, si limita ad indicare e se, soprattutto, consente di dispiegare il pensiero, nel modo in cui è un processo che lo oltrepassa e che lui da solo non sarebbe in grado di compiere, essa si erge come elemento costituente i processi esperienziali e umani in generale. Rigettando una metafisica ne entra un'altra: quella della parola, dei «giacimenti» e «fondi» pronti a dare un fondamento di senso a tutta la nostra esperienza.

Se un pregio questa proposta ce l'ha è senz'altro l'indagine di quell'*attraverso* (*dia*).

Per cui, lungi dal tracciare demarcazioni tra un'Oriente apparentemente privo dei nostri problemi e dall'altra parte noi violenti eredi di una messa a tacere delle risorse

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London 1922; ed. it. a cura di Amedeo G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, 6. 54.

che emergerebbero ancora sottili nella aura poetica, dobbiamo renderci responsabili delle parole. Portare avanti, scavare, ciò che si è mostrato. Quell'attraverso (*dia*) la parola (*logos*) è la dimensione del pensiero, del ragionamento (*logos*), base della ragione occidentale, proprio perché qui, adesso, la supera, l'attraversa. Non è, occorre ribadirlo, una presunta discorsività del pensiero il motivo per cui vi è coestensione tra dialogo e pensiero ma quell'*attraverso* alla cui portata di senso dobbiamo rivolgerci.

«*Logos* dice – fonda – la coestensione di entrambi, parola e pensiero»⁵⁹. È il *logos* che unisce pensiero e parola e solo in lui il luogo in cui trovarne corrispondenze. È nell'al-di-là della parola, nel suo attraverso e superarsi, che si trova il pensare. Per Jullien, però, vi è ancora corrispondenza tra pensare e parlare⁶⁰, quando invece nel pensare distruggiamo la dimensione discorsiva, andiamo attraverso la parola, il discorso, per superare le barriere di ciò che è dato e, appunto, pensare, riflettere. Riflettere che è andare verso il pensiero (*nach-denken*) non ghiacciato in parole, immagini e figure ma, appunto, in movimento che obbliga all'inseguimento verso (*nach*).

Allora, oltre allo scavare nei fondamenti di senso del *logos*, si tratterà di «dire in accordo», riferirci alla parola che «*s'abbandona in accordo al momento*»⁶¹ e cercare così di mantenere il legame profondo tra cose e parole.

⁵⁹ F. Jullien, *Parlare senza parole*, cit., p. 77.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 78.

⁶¹ *Ibidem*, p. 149.

Questa dimensione di legame, andare verso, accordo e raccolta è quanto Heidegger reclamava nel suo statuto di raccoglimento (*Sammlung*)⁶², ed è quanto caratterizza la nostra esperienza di pensiero. Heidegger evidenzia il legame necessario tra *logos* e il disvelamento (*Offenbar-machen*) che non è primariamente visivo⁶³. Nella sua base, infatti, *logos* si collega a *phoné*, alla dimensione sonora della parola; nel suo mostrare, nel disvelare, la parola agisce in modo particolare, non essendo visiva, e non coincidendo, sempre – come, ad esempio, nel caso della preghiera⁶⁴ –, con il discorso che rende accessibile all'altro ciò intorno a cui si discorre. È proprio perché svela, toglie dall'oblio, disvela (*aletheia*) che *logos* si pone come fondamento, come «ragione fondamentale», ciò che è presente alla base *come* base e che, allora, «può significare *ragione* [*Vernunft*]»⁶⁵. Tutto questo in virtù della sua relazionalità (*Bezogenheit*), il suo significare «ciò che è chiamato in questione», il suo essere in «relazione a qualcosa», che ne rendono possibile il significato di relazione (*Beziehung*) e rapporto (*Verhältnis*).

Pensiero sonoro

⁶² Si veda M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. Band 40, hrsg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 66; tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia Editore, Milano 1968, p. 72.

⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967 (1927), p. 32; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 52.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, p. 54.

Più che quanto sosteneva Schönberg quando diceva che il musicista non fosse altro che un filosofo i cui pensieri abbiano forma musicale⁶⁶ e che quindi «i suoi *pensieri* sono appunto *pensieri musicali*, cioè *pensieri fatti di suoni*»⁶⁷ dovremmo non dimenticare quanto già Wittgenstein ricordava. «Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, stanno tutti l'uno con l'altro in quell'interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo. Ad essi tutti è comune la struttura logica»⁶⁸. Questo linguaggio o, meglio, l'interna relazione che si esplica nella struttura logica accomunante, si riferisce all'ambito che lega, unisce e raccoglie le discordanze e concordanze, le dissonanze e le assonanze in una polifonia che chiamiamo pensiero. Lo scavare attraverso, nel portare ai propri limiti, ci rende noto l'accordo fondamentale che costituisce e fonda le dimensioni che, poi, riconosciamo familiari e con cui interagiamo costantemente.

Il pensiero è sonoro nel modo in cui le caratteristiche di questo sono un legare, unire e strutturare informazioni, dati, sensazioni, impressioni e un formare un tutto complesso. Essendo propriamente sonoro esso è mobile; pronto a riunirsi, rilegarsi a quanto di nuovo avvenga, il cosiddetto ripensamento o la rivalutazione. Un esempio geniale di questo si ha in quanto avvenuto nella ricerca del vicino COVID-19. Per conoscere e indagare il virus è stato dichiarato dal MIT di Boston di aver musicato in

⁶⁶ A. Schönberg, *Stile e idea*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 11, cit. in G. Piana, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano, 1991, p. 300.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London 1922; ed. it. a cura di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, p. 45, 4.014.

sequenza la sua struttura affinché l'intuizione melodica potesse essere rapida nel conoscere il virus e trovare così un vaccino o farmaco. La ricerca condotta da Markus Buehler, che si inserisce nel progetto definito «materiomusic», si fonda sull'assegnare una sequenza melodica alla struttura del virus affinché si possa trovare una via rapida per la soluzione⁶⁹. Quanto dovremmo fare allora è far ri-emergere i fondamenti dei nostri modi di pensare, modi che usiamo quotidianamente ma che non avvertiamo – o riconosciamo – sotto l'impero del visuale e del discorsivo. Quelli che già Hume definiva come stretti limiti (*narrow limits*) che, tuttavia, ne costituiscono il potere creativo (*creative power*), ovvero la «facoltà di comporre (*compounding*)»⁷⁰; quanto Kant definiva quando doveva descrivere l'attività del pensiero, dicendo che «pensare significa collegare (*vereinigen*) rappresentazioni in una coscienza»⁷¹, dovrebbe riemergere come necessità principale. Almeno per risolvere problemi pratici come il vaccino per un virus

⁶⁹ Si veda Chi-Hua Yu, Zhao Qin, Francisco J. Martin-Martinez, and Markus J. Buehler, *A Self-Consistent Sonification Method to Translate Amino Acid Sequences into Musical Compositions and Application in Protein Design Using Artificial Intelligence*, «ACS Nano», 2019, XIII, 7, pp. 7471-7482.

⁷⁰ D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 13; tr. it. di G. Prezzolini, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari 1910, p. 17.

⁷¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg 1951; tr. it. a cura di F. Albergamo, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari 1948, § 18, p. 96.

Flavia G. Cuturi

*QUI A PEUR DE L'OBJECTIVITE ? LA QUESTION DE L'ARBITRAIRE ET
DE L'ICONICITE DANS LES PRATIQUES DISCURSIVES CHEZ LES IKOOTS
DE SAN MATEO DEL MAR (OAXACA, MEXIQUE).*

ABSTRACT. Dans ce travail je voudrais proposer une synthèse entre un ensemble de constantes morphologiques, sémantiques et syntaxiques, et une dimension pragmatique présente dans la langue (*ombeayiüts* ‘notre bouche’) parlée des Ikoots / Huave de San Mateo del Mar (Oaxaca, Mexique). L’analyse des interactions verbales quotidiennes des Ikoots (Huave) révèle comment la personne qui parle se soucie souvent de réaliser à des niveaux diversifiés, une correspondance ‘exacte’ entre les mots et le monde, entre le parler et l’agir, en faveur d’un paradigme objectif avec une perte conséquente du sens de l’arbitraire. Cette réalisation récurrente est configurable en termes d’iconicité. Dans ce contexte, la notion d’arbitraire est incontestablement valide à un niveau macro-théorique, mais peu efficace pour l’étude du rapport d’ensemble qu’entretiennent ceux qui parlent leur langue.

La notion d’iconicité, en revanche, semble offrir des idées théoriques et analytiques très intéressantes; elle-même couvre de nombreuses dimensions de l’utilisation de la langue, mais surtout elle lie l’activité de la langue parlée à l’existence vécue et imaginée des individus, aux activités créatrices de l’identité de

chacun et fondatrice des relations sociales, à la perception de l'ordre et du désordre, du vrai et du faux. Dans ce contexte, on observera le rôle des évidenciels et de la forme subordonnée des verbes.

Mots clés: Les instruments discursifs pour parler « indirectement » et ceux pour représenter « objectivement » la réalité. Le rôle des évidenciels. Pour une théorie de l'*agency* des Ikoos.

La notion d'arbitraire comme aspect intrinsèque de la relation entre un signe (pas seulement linguistique), ou une forme et ses sens, est désormais un point de référence théorique indispensable, pour la linguistique mais aussi pour les disciplines anthropologiques. Ces dernières y ont eu recours dans différents domaines, liés aux dynamiques de la vie des conventions en relation aux individus qui agissent, activement immergés en elles. Il faut considérer la portée heuristique de la notion d'arbitraire dans une optique macrothéorique et aprioriste qui concerne toutes les langues et cultures du monde.

Un aspect tout autant admis, mais peut-être moins exploré, concerne le rapport entre l'arbitraire et le signe linguistique au sein du contexte de la langue à laquelle il appartient : « considérés a posteriori, les mots perdent une grande partie de leur arbitraire car le sens qu'on leur attribue n'est plus seulement fonction d'une convention initiale... mais dépend de la manière dont chaque langue décompose

l'univers de ses contenus, de la présence ou de l'absence dans la langue d'autres mots exprimant des sens voisins ou analogues » (Cardona, 1988, p. 43). C'est justement sur cette 'perte' d'arbitraire que je veux me concentrer, en présentant quelques données concernant l'utilisation que les habitants de San Mateo del Mar (Oaxaca, Mexique) font de leur langue. Je souhaite aborder ce thème en intégrant dans le passage de Cardona que je viens de citer, un élément caché que je synthétise par une question : comment les locuteurs d'une langue représentent-ils la relation entre les mots et le monde qu'ils définissent et qu'ils signifient ? D'une façon plus générale, en ce qui concerne le lexique, la syntaxe et même la morphologie, employés par les locuteurs dans le monde dans lequel ils agissent et qu'ils doivent définir et représenter... quelle idéologie du langage parlé sont-ils en train de constituer (ou selon quelle idéologie se constituent-ils), au regard du caractère arbitraire du moyen linguistique dont ils disposent ?

Le point de vue que je souhaite introduire entre donc dans le vif du sujet de l'idéologie du langage parlé (mais pas seulement), entendue comme contexte pragmatique par rapport auquel les locuteurs, et la langue-même (pratiquée par eux), construisent historiquement leur chemin de signifiants. Est-il correct d'essayer de retracer le 'chemin' (ou les chemins) emprunté par les langues grâce à leurs propres locuteurs (qui agissent dans un contexte identitaire, social et historique déterminé), qui a tendance à défavoriser une vision arbitraire du langage parlé et tente

d'accomplir, tant que possible dans l'activité verbale, une correspondance avec la réalité vécue ?

D'une façon générale, je crois que les locuteurs d'une langue, y compris les Ikoots, sont conscients de l'«arbitraire» de leur propre langue, surtout quand celle-ci est vécue dans des contextes multilingues. Souvent un locuteur sait, il l'a sous les yeux (et dans son ouïe) qu'un objet peut être nommé de façon différente en fonction de la langue parlée, ou que dans des contextes socio-discursifs analogues, comme les salutations, par exemple, un événement peut se produire d'après des modalités communicatives et kinésiques différentes.

Ce phénomène ne devrait peut-être pas être défini d'«arbitraire», mais plutôt être pensé, et les Ikoots le disent explicitement, comme la façon spécifique qu'a chacun de définir et de parler du monde et de tout ce qui le peuple : «à chacun ses coutumes». Une assertion de ce type conduit cependant le locuteur à adopter dans son comportement des principes relativistes qu'il attribue à lui-même et aux autres. Il ne faut donc pas s'étonner si le contact entre langues est jalonné d'emprunts et d'acquisitions au niveau lexical, grammatical, tout comme il est caractérisé par l'introduction de genres et de modalités discursives.

Mais pour dépasser cette possible perception de sa propre langue en fonction des autres, revenons aux volets idéologiques qui contredisent la notion d'arbitraire : mon hypothèse, en ce qui concerne le *ombeayiüts/huave*, c'est que ce chemin nous indique

aujourd'hui (je n'ai pas les données du passé) la présence d'une attitude pragmatique qui encourage la réalisation verbalisée d'une correspondance entre les mots et la réalité pour atteindre un degré quelconque d'iconicité. J'emploie ce terme en faisant référence seulement en partie à la définition qu'en a donné Mannheim: « l'iconicité est un rapport entre un signe et son objet (qui est souvent un modèle linguistique ou un autre signe), d'une façon telle que la forme du signe résume d'une certaine façon l'objet » (2001, p. 143). La tendance à poursuivre un certain degré d'iconicité, que j'hésite à définir 'horizon idéologique' ou arrière-plan pragmatique, n'entraîne pas la présence d'une représentation naturalisée de la langue parlée. En revanche, le locuteur vit sa propre activité de communicateur comme une action à acception dynamique, en tant que performance publique qui se trouve sous le contrôle de tout le monde et qui donc identifie le locuteur de façon identitaire. On demande au locuteur d'adhérer à certaines valeurs qui sont celles de la vérité, du soin des détails, de la décomposition de l'action en aspects toujours plus précis de l'action, de la focalisation de l'action dont on parle (où à laquelle on fait référence) et dans laquelle on parle, de la définition d'une action de la façon la plus focalisée en fonction du contexte. Je remarque, à cet égard, que l'iconicité « harmonise la forme d'un événement linguistique avec les détails qui caractérisent son contexte, rend l'événement plus contraignant pour les participants et leur offre des détails clé de lecture qu'ils utilisent pour l'interpréter » (Mannheim 2001, p. 144). Ceux qui, à San Mateo, font abstraction de ces principes sont jugés de façon négative, cela porte

atteinte à leur prestige social et personnel. On considère alors que la personne ne sait pas parler, se trompe, ou ment. Les aspects sont multiples et concernent de nombreux niveaux du langage : lexicque, pragmatique, syntaxe et morphologie.

Il existe probablement des principes idéologiques d'une langue, historiquement et culturellement déterminés, qui pourraient véhiculer des valeurs opposées à l'arbitraire, et qui n'ont pas grande chose à voir avec la recherche de l'iconicité que je viens d'évoquer. La 'fidélité' à sa propre langue est, au final, commune à tous les locuteurs (même si dans son ensemble elle peut être perçue comme arbitraire). Personne ne pourrait s'imaginer à temps plein comme un inventeur de mots ou de modalités discursives. Ses inventions tomberaient dans le domaine de la non compréhensibilité : dans un contexte public il serait immédiatement démenti et on lui rappellerait qu'il vaut mieux, et c'est aussi plus économique, s'en remettre aux signes et aux sens des genres discursifs reconnaissables et largement partagés. Je crois pourtant qu'il existe d'autres niveaux dans les idéologies du langage parlé qui pourraient élargir cette 'attitude' en faveur de la fidélité vers sa propre langue, et celle-ci prévoit la recherche de la correspondance la plus étroite entre un objet ou une action et son signe le plus approprié en fonction du contexte discursif. Comme l'a mis en évidence Rumsey, l'un des points cardinaux de l'idéologie occidentale du langage est basé sur la dichotomie entre les mots et les choses, la forme et le contenu, la parole et l'action, les événements du monde réel et la façon d'en parler (1990, pp. 352-353). La notion d'arbitraire, qui s'articule totalement au sein du dualisme mots et

monde, est une des expressions principales de cette idéologie. Des idéologies du langage qui viennent de beaucoup plus loin que nous, et des Ikoots aussi, se fondent sur des coordonnées à l'intérieur desquelles le choix des mots (*wording*) ne s'oppose pas au sens (*meaning*). Je fais ici référence aux études sur l'idéologie de deux langues aborigènes d'Australie : la première, le *ngarinyin* a été étudiée par Rumsey (1990); la deuxième, le *guugu yimidhirr*, par Haviland (1979). Dans les deux cas, les chercheurs se rejoignent dans une affirmation : les mots ne sont pas simplement des unités linguistiques, ils ont aussi des propriétés sociales, et parler est considéré comme une forme d'action. Les mots « appartiennent aux personnes (à leurs usagers légitimes), et ils ont des propriétés sociales considérables qui les rendent appropriés ou inappropriés en fonction des différentes circonstances » (Haviland 1979, p. 209). Les mots d'ailleurs sont étroitement liés à leur référent dans une sorte de rapport consubstantiel : « le fait est que l'idéologie du langage des aborigènes ne valorise pas le choix des mots (*wording*) comme distinct du sens (*meaning*) » (Rumsey 1990, p. 354).

Dans le *ombeayüts*, on retrouve cet aspect explicité au niveau lexical par exemple dans l'ample "production-présence" de termes exclusifs de domaines déterminés de la perception sensible, en particulier le tact, les bruits et la forme des objets. Métaphores et synesthésies sont très rarement utilisés, et ensuite chaque domaine sensible est difficilement extensible à d'autres. Ou encore au niveau syntaxique, comme je le montrerai plus loin, en produisant une longue séquence de formes

verbales qui décomposent une action dans de nombreux et discrets aspects, jusqu'à en définir le moindre détail.

Toutes ces réflexions, peut-être évidentes, viennent d'un collage d'observations nées de l'étude de la variante *ombeayüits* de la langue huave parlée dans le village des pêcheurs de San Mateo del Mar, le plus importante situé au long de la côte pacifique de l'Isthme de Tehuantepec (Oaxaca, Mexique). L'ethnonime *ikoots* (dans la variante de San Mateo) qui veut dire 'nous', inclusif, a été préféré par les habitants à celui de huave o mareño. Dans le cadre de ce travail je ne peux que restituer une esquisse très synthétique du huave, une langue pour le moment pas encore classée, même si Gnerre (2003a) suggère d'importantes similitudes typologiques et lexicales avec certaines langues de la zone maya : l'ordre des mots privilégie la position du verbe (VOS/VSO) au commence du énoncé; la morphologie se développe à droite comme à gauche de la racine.

Les exemples que j'ai sélectionnés, d'après ma perception, ont tendance à montrer la présence d'un arrière-plan paradigmatique de la représentation de la langue qui a tendance à privilégier (et à faire apprécier) les valeurs qui visent l'iconicité. Un arrière-plan de ce type concerne tout locuteur et le pousse (quand il y adhère) à garder un fort contrôle sur son activité mais aussi, et ce n'est pas secondaire, sur son propre 'prestige' personnel et social.

Il faut entendre ce que j'ai jusqu'à présent appelé contrôle exercé par les locuteurs sur leurs propres performances communicatives, comme une pratique concernant les locuteurs et l'auditoire de manière réciproque; dans l'esprit de Duranti « chaque acte du langage parlé et ses interprétations sont en partie construits par la réponse de l'auditoire » (1993a, p. 227) et par le degré de coopération et/ou le contrôle qu'elle exerce.

Il faut interpréter le contrôle d'après cette perspective à la lumière d'un autre élément assez épineux : l'intentionnalité. Il s'agit d'un facteur présent à différents niveaux et en divers degrés et qui concerne des questions comme l'attribution de la responsabilité, la vérification de la vérité en tant que pratique communicative défiant les intentions insondables d'autrui, et bien d'autres choses encore.

Dans le cadre des pratiques du langage quotidien aussi cérémonial, est présent un système d'attribution de l'agentivité omniprésente, avec un accent prononcé pour la distribution nuancée de la responsabilité, de l'intentionnalité et du contrôle. La morphologie et la syntaxe du huave présentent de nombreux instruments pour réaliser ce système qui cache (mais pas tant que ça) en son sein l'articulation des actions, d'après un principe semblable à celui de cause à effet, qui se reflète dans les représentations mêmes de l'action, y compris celles de la relation entre les paroles ou entre les morphèmes qui constituent chaque mot.

Mais surtout, cette représentation trouve sa confirmation dans la façon de construire une action avec un processus que je définirais de type phénoménologique.

Certains éléments identifiables de ce processus peuvent être :

1) niveau morphologique et sémantique ;

a) deux proclitiques *-an*, *-ka-* et l'harmonie phonologique ;

b) la focalisation ;

b1) l'emploi de formes verbales focalisées ;

b2) verbes de position et chaîne verbale : (une action entendue dans toute son articulation est souvent composée par un enchaînement d'actions en séquence et réalisées par des formes verbales subordonnées);

b3) actions en séquence ;

c) une unité binomial lexical et la reduplication des racines verbales.

2) Niveau idéologique et metadiscursif;

a) intentionalité;

b) évidentiels;

c) autour des notions de méfiance et de suspiscion.

1) Niveau morphologique et sémantique

a) Deux proclitiques -an, -ka- et l'harmonie phonologique

Le premier niveau auquel je pense est précisément lié aux aspects expérientiels et interactionnels de l'apprentissage des stratégies communicatives, à leur lente appropriation afin de cumuler des capacités sémantiques comme ressources permettant d'atteindre une utilisation appropriée (et approuvée par l'auditoire) des mots en fonction des situations, c'est à dire d' 'utiliser', par exemple, le terme qui focalise le mieux une action donnée quand les conventions le veulent. Cette capacité est, comme je le disais, très appréciée : dans un récit, réel ou imaginaire, les mots qui possèdent un fort degré de focalisation (du moins d'après notre perception), comme ils sont très évocateurs d'une action vue et restituée dans les détails, permettent de capter l'attention de l'auditoire et de lui donner l'impression d'assister ou de participer 'vraiment' aux événements racontés. Une sorte de 'réalisme verbal' qui a tendance à annuler la fiction nécessairement créée par les mots, pour propulser l'auditeur 'ici', dans une réalité qu'il revit encore une fois, 'maintenant', pour lui expressément.

L'enchevêtrement entre cette capacité dans le langage parlé et un premier aspect de l'intentionnalité est nécessaire au locuteur pour que sa performance soit appréciée grâce à certains effets de reproduction du réel épuisé - je vais d'abord reproduire un petit segment de récit, et je vais ensuite évoquer une situation que j'ai vécue.

Le protagoniste du *mikwento neatsamb chiich* ('le récit du mangeur d'enfants pleurnicheurs'), est un oiseau méchant qui capture et mange les enfants pleurnicheurs. Un jour, un de ces oiseaux capture un enfant, il s'apprête à s'envoler quand le père de l'enfant, qui se rend compte de ce qui se passe, attrape une fronde. L'oiseau, atteint dès le premier coup, laisse tomber sa proie. Puis quand il est en plein vol, un autre coup frappe son aile. L'oiseau tombe alors, il tourne sur lui-même et s'écrase au sol avec un coup sec, il s'écrase comme une tomate mûre. Ci-dessous, le segment final de la version du récit, produit par Juan Olivares

an-ka-ndal-üy ta-jngot a kiek palat-an chek tiüt

Aum-Dur-3S. tourner-Raff. 3S.Pass. arriver Det l'oiseau paf!-Ass. Ev. à terre

L'oiseau en tournant vertigineusement arriva par terre avec un bruit sec

an-chek-na-sop tiüt at nej noik chipin

Aum-Ev-Adj- écraser par terre comme lui une tomate

Et il s'est entièrement désintégré par terre comme une tomate

C'est un segment plutôt complexe à étudier. Je me contenterai d'analyser certains éléments morphologiques, sémantiques et rhétoriques. On note, tout d'abord, la présence de la forme verbale *an-ka-ndal-üiy*, de certains instruments morphologiques plutôt intéressants qui rendent l'action particulièrement dynamique, comme : le préfixe *an-* un augmentatif qui amplifie de façon spatiale et temporelle une action, et *-ka-* un duratif qui a également une valeur spatio-temporelle. Les deux sont associés à la forme verbale *-ndal-* (déjà présente dans sa version accrue qui correspond à un grand objet ou à un grand être animé) avec un suffixe intensif et réitératif *-üiy*.

L'effet recherché, et efficacement atteint, c'est de restituer, dans une dimension spatio-temporelle réaliste, la façon dont a chuté l'oiseau : en tournant sur lui-même comme une turbine. Cette chute s'est terminée sur le sol, en produisant un bruit spécifique (focalisé) *palatan*; même ce terme est proposé dans sa version accrue, acoustiquement forte, qui indique un bruit provoqué par un grand objet ou un grand corps. Le terme se présente avec le suffixe *-an*, un absolutif auquel on ajoute, dans ce cas, une dimension quantitative comme 'un seul coup', comme si on voulait dire que le corps n'a pas rebondi en produisant d'autres bruits d'une intensité mineure (*a-pilit*). Je pense qu'il est superflu de souligner le fait que, comme notre lexique est pauvre en termes classificateurs de bruits, restituer ce segment en français n'est possible que via une description insatisfaisante : un son sourd et intense procuré par un corps qui tombe par terre... je renvoie à l'expérience auditive de chacun. On retrouve le même préfixe augmentatif et amplificateur *an-* dans la forme verbale -

asop tiüt: le corps qui s'écrase par terre en se pulvérisant (*n-asop* c'est la vapeur). Le terme qui semblait être sémantiquement très 'raffiné' (ainsi on ne le trouve pas dans le seul dictionnaire Huave/Espagnol existant, élaboré par Stairs et Scharfe de Stairs, 1981), doit restituer la force de l'impact et l'effet d'écrasement. Enfin, pour compléter les effets 'spéciaux' le narrateur emploie une comparaison, *at nej noik chipin* ('lui comme une tomate') de type métaphorique (une figure rhétorique qui, ce n'est pas un hasard, est utilisée avec beaucoup de parcimonie dans le panorama du langage parlé). J'aurais tendance à ramener ce dernier élément aussi à une exigence relative au réalisme évocateur : les personnes ont, je pense, rarement expérimenté l'effet de la chute au sol d'un gros oiseau... voilà pourquoi on se sert de la tomate et de l'expérience qu'on en a, puisqu'il est bien plus fréquent d'avoir vu une tomate tomber par terre.

Je voudrais souligner que le préfixe *an-* un augmentatif qui amplifie de façon spatiale et temporelle une action, et le préfixe *-ka-* un duratif qui a également une valeur spatio-temporelle, sont utilisés surtout avant les racines de l'expérience sonore. Ces préfixes ont la propriété de saisir la dimension de la durée d'un son, d'un bruit, et en même temps de sa propagation dans l'espace.

Mais il y ont autres deux instruments qui permettent de tenter de reproduire fidèlement la réalité de l'intensité du son ou du bruit spécifique; l'harmonie vocalique et consonantique a une fonction évaluative et de politesse très importante attachée au reduplication de la racine.

Dans les exemples suivants la différence de signifié se joue totalement à travers l'harmonie dans ce cas seulement vocalique. *An-*, *-ka-* et la reduplication de la racine contribuent à reconstruire l'amplitude de l'événement et sa dimension acoustique :

an-ka-yajyaj

an-ka-yajyaj a-ndeak-üw tiül mon-kanchiün

Aum-Dur-brouhaha 3Atp-perler-Pl dans Nom.Pl-rassambler

‘Les gens se parlent et créent un brouhaha dans l'assemblée’ ;

an-ka-yojyoy

an-ka-yojyoy mi-xoob maliünts

Aum-Dur-résonner 3Pos-xoob danseur/*maliünts*

‘Le *xoob* du danseur/*maliünts* résonne’ ;

an-ka-yejyej

ne-yejyej a-ong titiüm an-ka-yejyej nej iünd

Nom.S-résonner 3S-donner fruit haricots Aum-Dur-résonner 3S. vent du nord

‘Les gousses de haricots résonnent et le vent du nord les fait résonner’.

Nous sommes très loin de pouvoir traduire l'expérience acoustique et, d'un autre côté, ce n'est pas une question d'onomatopée. L'harmonie vocalique et consonnantique donne beaucoup d'informations sur un mouvement qu'on va faire. Par exemple, le bruit causé par la manière de boire qui peut être plus ou moins polie, ou le son provoqué par les mouvements parfois spécifiques de l'eau, par exemple, dans un seau.

Ankateleng 'le bruit de l'eau à avaler'; le bruit de l'eau qui tombe dans un seau ou quand on secoue un seau rempli d'eau;

an-ka-teleng *a* *nine*

Aum-Dur-fair le bruit Det enfant

‘un enfant fait du bruit quand il boit très rapidement’;

ankatolong ' le bruit d'un ivrogne qui boit ; ou vide de l'eau dans un grand récipient; une brebis qui s'enfuit pour échapper à un renard

an-ka-tolong ma-tong a yow tiül xor ma-w tiül nadam limet

Aum-Dur-faire le bruit 3S.Sub-verser Det eau Adp.Ctrp seau 3S.Sub-sortir
Adp.Ctrf grande bouteille

‘le bruit de l'eau qui sort d'une grande bouteille et se déverse dans un seau’.

Mais si à la racine il y a le suffixe de répétition et intensif - *üy* on obtient le
signifié suivant :

an-ka-tojlong-üy

‘le bruit que fait une source’.

L'harmonie phonoconsonantique nous donne des informations aussi sur le rythme,
la fréquence et la vitesse d'un mouvement; l'exemple suivant est pour notre
expérience contre intuitive :

ankatoktok le bruit de l'eau qui goutte sur une surface sonore (verre, métal..
(rythme lent)

an-ka-toktok a-jüinch a lamina a-jmiük wüx a lemet

Aum-Dur-faire bruit 3S.Atp-goutter Det tôle métallique 3S.Atp-tomber sur Det
bouteille

‘Une tôle métallique goutte (il y a un trou) et l'eau qui tombe sur une bouteille, fait
du bruit’.

Ici il ya un premier exemple de découpage d’une scène selon une segmentation en
différentes actions :

Ankatektek le bruit de l'eau qui tombe goutte à goutte (sur quelque surface) un peu
plus vite

Ankatiktik bruit d'une vibration très rapide.

an-ka-tiktik *a-jüy* *ne-ech* *ma-ndand* *iüt tiül calle*

Aum-Dur-fair bruit 3S.Atp-marcher Nom.S-donner 3.Sub-durcir terre Adp. rue

‘Ce qui fait durcir la terre (rouleau compresseur) avance dans la rue et fait du
bruit’.

b) La focalisation

b1) L'emploi de formes verbales focalisées

Je passe maintenant à un autre aspect du niveaux sémantique où la recherche de la correspondance entre action et mot conduit à réduire le choix parmi les verbes possibles d'un même champ sémantique. J'étais chez mon jeune ami maître Tino pour des salutations avant mon départ de San Mateo. Pour l'occasion, on a ouvert une petite boîte de gâteaux d'amande (et ils étaient 'iconiquement' en forme d'amande !) que je leur avais ramené d'Espagne. Tino a offert le premier gâteau à sa mère, puis un autre à sa grand-mère... mais la main rapide de son plus petit-frère (quatre ans) en a attrapé un avant que la grand-mère n'esquisse un geste pour se servir; elle l'a alors grondé en le tapant légèrement sur la main pour lui faire comprendre qu'il lui avait manqué de respect et qu'il devait attendre son tour (comme il est le plus petit, il aurait dû se servir en dernier). L'enfant a laissé immédiatement tomber le gâteau et, gêné, est allé se cacher derrière le siège où était installée sa grand-mère. Une fois les gâteaux offerts à tout le monde, la grand-mère en a enfin pris un dernier et l'a tendu au neveu qu'elle avait réprimandé avec son geste, en lui disant, poliment :

'i-ngex'

2S - grignoter.

'grignote' (forme diminutive et bienveillante réservée aux êtres humains)

L'enfant l'a pris avec crainte et a commencé à le manger en le grignotant lentement.

J'ai été surprise par le choix lexical de la grand-mère. Après avoir pardonné à son neveu, elle lui a donc offert le gâteau en choisissant une forme verbale à valeur sémantique très focalisée qui identifiait exactement le type d'action qu'aurait dû effectuer le neveu (mais que tous les autres ont effectué également), étant donné le type de nourriture mais aussi la dimension de la bouche de l'enfant, c'est à dire manger par petites bouchées. De toute façon tous, comme ils exploraient un aliment inconnu, ont 'testé' le dessert lentement, et par petites bouchées, en décomposant l'action pour identifier les ingrédients et donc pouvoir définir la saveur de ce qu'ils étaient en train de manger.

Reprenons les choses dans l'ordre : la grand-mère aurait pu offrir le dessert en empruntant d'autres chemins lexicaux, au moins deux (pour ne pas ennuyer le lecteur). Elle aurait par exemple pu employer, plus globalement, '*iret*' ('mange' *i*- 2 sing. *-t*- morphème verbal, manger). Ce verbe indique à la fois l'action générique et fondamentale du manger, de s'alimenter, mais aussi celle plus spécifique de manger des aliments à base de maïs, haricots, pâtes, riz (ceux qui sont considérés comme base indispensable pour la survie). Ou elle aurait pu dire '*ikechetch*' ('prends délicatement avec la main')...mais on entre ici dans le monde articulé des moyens de désigner la façon de prendre, saisir, ou tenir dans la main un objet... un monde dont la définition est considérée importante.

Le lexique ikoots présente un grand nombre de possibilité de formes et de façons d'exécuter certaines actions, qu'on distingue et sélectionne. Nous sommes dans le

domaine des pratiques quotidiennes, du comment les individus peuvent entrer en relation avec les objets et comment ils les déploient dans l'espace (dans quelles positions), ou comment ils les déplacent (ou les transportent) d'un lieu à un autre. En réfléchissant maintenant aux alternatives possibles que j'ai proposées, si le but est de parler de manière attentive de la correspondance entre la dénomination de l'action et de la réalité, les deux me paraissent, en fin de compte, adéquates. Si *iret* ('mange') peut être suffisamment générique et « correct » pour indiquer l'action de manger un dessert, il faut reconnaître que celui que je leur ai offert n'était pas un aliment fondamental pour l'alimentation; d'ailleurs étant donné qu'il s'agissait d'un aliment dont les ingrédients étaient inconnus, le définir a priori et donc choisir le lexème adéquat pour parler de son ingestion aurait été difficile.

La deuxième aurait restitué de façon incomplète les intentions de la grand-mère, c'est à dire de faire goûter aussi à l'enfant le gâteau sur lequel il s'était auparavant grossièrement rué...prendre pour y faire quoi ? Il aurait fallu expliciter le but ultime de cette action, en ajoutant la forme verbale en position subordonnée, par exemple '*ikechech mengex*' ('prends parce que tu grignotes')... décidément cela ne sonne efficace ni pour un simple ordre, ni pour une concession, ni pour donner le coup d'envoi à une action.

Comme me l'ont appris les commentaires du neveu, le choix lexical de la grand-mère a été très apprécié par les personnes présentes, justement car elle attirait l'attention de l'auditoire sur la manière appropriée de manger le dessert inconnu en

utilisant une forme verbale également appropriée pour définir une action adéquate. Une fois la correspondance trouvée, elle a exclu les autres possibilités ; celles-ci auraient créé une plus grande distance entre les mots et la réalité de l'action, ou elles auraient restitué moins précisément et exactement les micro-mouvements culturellement pertinentisés (Gnerre 2003b), que l'enfant aurait dû exécuter. La recherche de la correspondance exacte a réduit à une seule possibilité sémantique la définition de cette action complexe.

De toute façon la grand-mère de Tino n'a pas seulement montré sa maîtrise et son contrôle du lexique de sa propre langue, sa façon de l'employer de la manière la plus appropriée quand il le faut, elle a aussi montré qu'elle maîtrise et impose avec autorité les relations hiérarchisées entre les personnes. Des deux points de vue, elle est considérée comme une référence pour les jeunes de la maison. Elle est très sévère : elle corrige toujours ses neveux quand ils parlent de manière inappropriée car elle croit toujours qu'on acquiert lentement la capacité de parler correctement, et c'est en se trompant et en corrigeant qu'on comprend comment construire les relations appropriées entre les personnes, entre celles-ci et les objets en fonction des situations et des contextes discursifs. D'ailleurs, aujourd'hui encore, une grande partie du prestige d'une personne passe par la connaissance de la façon de parler focalisé de manière adéquate en fonction de la situation et des personnes présentes.

Je voudrais remarquer cette tendance à représenter les mots en termes 'mono-sémantiques', à travers un autre point de vue : cette vision semble projeter sur

d'autres langues la même inquiétude pour la recherche de la correspondance exacte entre le mot et la réalité. Un professeur bilingue de San Mateo me racontait que les étudiants accèdent au lycée sans bien connaître l'espagnol. On consacre donc beaucoup de temps à répondre aux demandes de clarification des mots employés en classe. Problème: les étudiants veulent connaître la signification 'exacte' des mots qu'ils ne comprennent pas, et mettent ainsi le professeur en difficulté. Après quelques discussions, pendant qu'ils parlaient de la façon de concevoir l'hospitalité à San Mateo et dans mon pays, le professeur, face à mes réflexions générales sur l'argument, a perdu patience et m'a demandé : «mais pour vous –Italiens- quelle est la signification *exacte* d'hospitalité ?». Mes argumentations ne m'avaient pas semblé génériques; j'avais essayé de faire comprendre que le phénomène change en fonction de différentes variables 'culturelles' et individuelles. Son interrogation m'est apparue conforme à la représentation dominante des mots : on attend d'eux qu'ils établissent (au sein d'un système culturel spécifique) une correspondance exacte entre signifiant et signifié, entre langage et réalité, une vérité «donnée par l'accord entre les mots et le monde» (Blum 2001, pp. 395).

Il semblerait donc, à ce stade, que les habitants de San Mateo s'inscrivent dans le modèle de la fonction de vérité d'après lequel « l'interprétation réside dans la maîtrise des conditions où il existe une correspondance entre la représentation (une proposition par exemple) et le monde (un objet ou un événement) » (Duranti 1993a, p. 219).

b2) Verbes positionnels et chaîne verbale

Le huave partage, avec d'autres langues de Mésoamérique, et les langues maya en particulier (Monod-Becquelin 1997), la présence d'une grande quantité de racines de verbes définis comme 'positionnels'. Les racines des verbes positionnels demandent une morphologie différente: la distribution des affixes TAM se trouve en position finale, tandis que dans la plupart des racines les affixes précèdent et suivent la racine:

chete-t-oj

s'asseoir-Pas-3Pl

'ils s'assirent'

ta-rang-iüw

3PasSmpl-faire-Pl

'ils firent' (incl.)

Je pense qu'il est utile d'inclure dans ces racines non seulement celles de type statique, par exemple *lemb-em* (il se met debout; se met droit), mais aussi celles de type dynamique, comme *wijch-iüw* (se disperse de façon désordonnée pour les

animaux, feuilles, maïs). Ces racines contiennent souvent la façon dont le sujet agit, la direction vers laquelle il est orienté, la position qu'il assume par rapport aux autres sujets et objets. Il est fondamental, dans l'architecture de l'action et de l'agentivité ikoots, de se rapporter à cette dimension sémantique et instrumentale de l'action, en considérant aussi la caractéristique formelle de ces verbes. D'un point de vue morphologique, en effet les verbes positionnels, aussi définis comme 'adjectivaux' (Giannelli 1999), ont une très grande flexibilité. En revanche, en termes sémantiques ils présentent une polysémie limitée, utile dans un contexte discursif qui requiert de restituer avec précision les détails de la réalité. Chacun est phénoménologiquement expressif en soi : chacun contient une synthèse descriptive de l'action-même et des caractéristiques de l'agent ou de l'agi. Si leur caractère focalisé contraint ces verbes à être peu extensibles en termes polysémiques et métaphoriques, leur flexibilité morphologique permet de percevoir ou d'encadrer l'action, le mouvement, et l'agent, de points de vue différents en ce qui concerne l'agentivité, l'intentionnalité, la dynamicité etc. De fait l'action est représentée de façon ample et analytique au point d'avoir un fort impact communicatif.

En *ombeayüts* d'ailleurs les positionnels sont les seuls verbes qui peuvent compter sur un autre aspect descriptif de l'action et donc de l'agent : l'action peut prévoir une forme de politesse et une d'impolitesse, réalisées grâce à l'harmonie phonologique. L'action donc peut assumer d'autres valeurs de type éthique où s'opposent des formes de comportement respectueuses, éduquées, 'correctes', à leur contraire. La

dimension de la politesse confirme l'échelle produite par l'animation (le mouvement d'un animal, par exemple, est restitué par la forme impolitesse). Enfin, cela nous permet de comprendre que l'aspect formel, la modalité d'une action, sont des composantes indissolubles de l'agentivité et de la subjectivité.

Je ne peux pas quantifier en pourcentage le nombre de positionnels dans le lexique *ombeayiiuts*. Ils sont nombreux et ce qui est certain c'est que dans des contextes discursifs déterminés ils assument des connotations symboliques plutôt importantes, comme par exemple dans les oraisons cérémoniales dont je présente ici un bref segment. Les mouvements rapportés dans ce segment de texte, comme ils sont tous à la forme de politesse, 'sacralisent' d'une certaine façon les actions elles-mêmes et celui qui les accomplit. Une telle forme, en effet, indique que les mouvements, pour la plupart accomplis à l'intérieur de l'Eglise, doivent être exécutés exclusivement par des spécialistes, avec un respect et une délicatesse extrêmes parce qu'ils concernent le positionnement et l'orientation des saints. L'exactitude de l'exécution du mouvement est en étroite connexion avec son sens, et garantit l'efficacité de toute la cérémonie. Le segment ici rapporté fait partie de la longue oraison de la tortue *miverso poj* ('le chant de la tortue') déclamée le jour de la Pentecôte (Cuturi 2015):

6 verset)

Al-ko-kiaj mbiüjlam-oj kalüy ma-xaing-iw

3St-Ev-Deix se tourner 90°-Part-3Pl. Nord 3Sub-soulever-3Pl

ma-yak-iüw *apal* *ma-lemb-ech-iw*

3Sub-mettre-3Pl chaise 3Sub-Pol-mettre en position verticale -Caus-3Pl

wüx *santo* *cortidario*

Adp-sur les saints cardinaux

al-ko-kiaj *ma-ndilil-eaw* *ma-xaing-iw*

3St-Ev-Deix 3Sub-tourner180°-3Pl. 3Sub-mettre devout-3Plur

Madre Virgen Concepción Madre Virgen Guadalupe

Il est peut-être là ils se tournent vers le Nord pour qu'ils soulèvent le Saint Seigneur Trinité.

Pour qu'ils installent la chaise pour qu'ils mettent en position verticale le point des Saints cardinaux

Elle est peut-être là pour qu'ils la retournent et soulèvent la Vierge Mère Conception, Vierge Mère Guadalupe

L'énonciation de le chante de la tortue est un événement très complexe et difficile à interpréter; je me limiterai donc à souligner des éléments formels, en premier la séquence, sans but apparent, des formes verbales subordonnées, presque toutes positionnelles (il s'agit de celles que j'ai soulignées) qui dépendent d'exécuteurs implicites, les remplaçants des "ministres de Jésus Christ". Les remplaçants des ministres sont appelés à exécuter avec grande précision les mouvements de la liturgie. La forme subordonnée manifeste la forte intentionnalité et le but dans lequel on accomplit les mouvements implicitement décrits dans les verbes mêmes. Comme je le signalais, les mouvements sont représentés à la forme politesse, justement pour souligner le respect extrême dans lequel il faut agir dans un endroit, comme celui de l'église (représenté par le déictique *al-ko-kiaj*, à l'intérieur duquel on trouve un évidentiel – *ko-* qui invite à se déplacer avec respect et précaution), où personne ne peut se comporter comme s'il se trouvait dans un endroit qui lui appartient.

Comme on voit les actions ne se limitent pas à leur manifestation momentanée, mais elles se propagent pour favoriser une séquence d'autres actions, d'après une trajectoire qui en révèle les passages et les objectifs. On conçoit les actions dans une logique de réactions en chaîne qui se développent temporellement et spatialement en produisant des effets (pour soi et pour les autres), réactions, interactions, d'après des intentions (explicites) et des objectifs à atteindre. La réalisation syntaxique prévoit la séquence de formes verbales subordonnées, précédées par les préfixes *na-* (1 sing. et plur.), *me-* (2 sing. et plur.), *ma-* (3 sing. et plur.). Il ne s'agit pas seulement d'une

disposition des événements dans l'ordre qui fait appel à l'aspect matériel du calendrier temporel (qui d'ailleurs n'impliquerait pas l'utilisation des formes verbales subordonnées) (cfr. Enkvist 1981) ou à une dimension diagrammatique, pour créer «un sens de vraisemblance qui unit étroitement l'exécution du texte aux événements décrits» (Mannheim 2001, p. 146), mais aussi d'une décomposition de l'action qu'il faut lire d'un point de vue phénoménologique et processuel.

b3) Actions en séquence

Pour réfléchir à ce phénomène, je vais utiliser la façon de décrire et prescrire une recette que j'ai recueillie avec l'aide de mon amie et collaboratrice Isabela (Cuturi 2009). Il s'agit des *tamales*, des petits paquets de pâte à base de maïs, farcis d'épices et de viande (de n'importe quel type) enroulés dans des feuilles de bananier. On les prépare souvent pour des cérémonies importantes. Après avoir préparé la base de maïs avec les épices et coupé en petits bouts la viande, la cuisinière s'apprête à les enrouler dans la feuille de bananier :

ndoj sa-na-kooen na-tsaag nitiül

P.P. terminer 1S.Fut.Sub- plier 1S.Sub.– lier tamales

Après (l'action précédente) je le plierai pour lier les tamales

na-jan-iich

tiül nop perol

1S.Sub- tirer (action centripète)-Caus Dans une casserole

Pour les mettre dans une casserole

sa-na-yak

tiül a yow jongoy-om ma-jün

1S.Fut.Sub– mettre dans Det. eau bouillir-3S.Sub. 3S.Sub.-cuisiner

Je vais mettre de l'eau dedans pour qu'elle bouille et cuise

Deux verbes au futur, *sa-na-kooen* ('je le plierai') et *sa-na-yak* ('je vais mettre'), les deux à la valeur hautement prescriptive, à la première personne régissent deux différentes séquences d'actions qui en dérivent, réalisées avec les formes verbales de type subordonné ou dépendant; en fait chacune se déploie dans la séquence, la motive avec le but de réaliser la cuisson du *tamales*. Il est intéressant de noter que la première séquence s'ouvre sur une forme verbale irrégulière, problématique et centrale : *ndo-j* ('au terminer, 'après'), qui signale déjà que nous sommes face à une séquence d'actions liées les unes aux autres, les précédentes, jusqu'à atteindre ce point. Je tiens aussi à souligner que le verbe final de cette première séquence est

proposé avec le suffixe causatif *-iich* qui dans ce cas marque la forte intentionnalité avec laquelle le sujet a réalisé les actions précédentes pour obtenir le résultat voulu.

Cette façon détaillée de procéder est assez courante et fait partie des capacités de chaque locuteur. Savoir segmenter une action globale en autant de morceaux possibles, qui correspondent à beaucoup de formes verbales très focalisées, employées souvent dans la forme subordonnée comme dans l'exemple de le chant de la tortue, est souvent très apprécié lorsqu'on raconte un événement. Le propos est même 'esthétique' et s'adresse à celui qui écoute : plus il y a de détails, plus l'auditoire sera happée par la description au point qu'elle croira assister à l'événement décrit. Bien évidemment une recette a besoin de détails pour que ceux qui écoutent puissent la répéter efficacement, mais alors que dans nos manuels nous décrivons la procédure en isolant chaque action et nous mettons en relation les différentes phases avec des connecteurs, dans la langue huave il faut lier de manière motivée et explicite une action à une autre en utilisant la succession de verbes subordonnés.

c) Les binomiaux lexicaux

Je voudrais proposer le binomial lexical comme une des expressions de la recherche de la correspondance avec la réalité en particulier celle du déplacement. Le locuteur pour décrire les manières de se déplacer d'une personne ou d'un animal, par exemple

courir, marcher, aller, sauter, passer, suivre, aller avec quelqu'un/une etc, emploie des séquences libres de verbes avec des spécifications majeures et mineures en fonction des différents détails. Les séquences peuvent avoir des verbes contenant beaucoup de détails et être suivis par un verbe avec moins de spécifications. Mais les deux verbes se complètent : le premier donne la caractérisation du mouvement et le deuxième code la trajectoire avec ou sans destination *amb*, *andiy*, *imiin*, *naw*. Les adpositions directionnelles et relationnelles (*tiül*, *tiüt*, *wüx*) clarifient la trajectoire, mais aussi les relations entre la "figure" et le point de référence (*ground*).

1a) *an-jonts-om* *tiüt* *a-jüy_* *a* *küet* *a-mb*

Aum-aller en group-Psc/Atl/3Sg Rel/Loc Atp/3Sg-macher Det poisson Atl/3Sg-
aller

‘Les poissons vont en groupe (sans destination)’.

La phrase précédente ne fait pas partie d'un récit, mais d'une description qui veut expliquer comment les poissons se déplacent habituellement. Avant la racine verbale il y a à nouveau le suffixe augmentatif *an-* qui nous informe que les poissons sont nombreux. La phrase suivante est encore plus détaillée pour la présence du verbe -*ndüüb* ('suivre'), avec deux préfixes augmentatifs que nous avons déjà rencontrés *an-*

ka- et en plus le suffixe de réciprocité *-eay*, qui décrit encore plus en détails comment beaucoup de poissons passent en (en bancs) en se suivant sans destination précise.

1b) *an-jonts-om* *an-ka-ndijp-eay* *a-mong* *a küet*

Aum-aller en group-3S.Atl. Aum-Dur-suivre-3S.Rcp 3S.Atl-passer Det
poisson

‘Beaucoup de poissons passent en bancs en se suivant’.

Nous avons deux niveaux de focalisation : la première racine est la plus détaillée, tandis que la deuxième est celle qui donne le cadre général au mouvement des poissons dans l'eau sans préciser la destination. Mais ce sont le préfixe et le suffixe qui donnent la dynamique temporelle au mouvement *-ka-*, la mesure du phénomène *an-* et la manière selon laquelle on se déplace plus au moins en file.

Dans le diagramme suivant, il y a d'autres types d'instruments pour décrire un déplacement, ce sont les directionnels: ils suivent toujours les verbes de déplacement. Le directionnel augmente la qualité des informations contenues dans une phrase. La certitude ou non du but est en fait donnée par le directionnel qui clarifie le sens du mouvement, en définissant ses objectifs.

	directionel	<i>a-mb</i> Atélique	<i>a-ndiyy</i> Télique	<i>n-aw</i> Origine	<i>imiün</i> Origine
verbes de déplacement		+	+	+	+
<i>a-mb</i> 'va', 'passe' (centrifuge)		+	+	+	+
<i>a-ndiyy</i> 'va vers' (centrifuge)		+		+	+
<i>a-w</i> 'sort', 'est de' (centripète)		+	+		+
<i>i-iün</i> 'vient' (centripète)		+	+	+	+

soond-an a-kwiür a koy a-ndiyy tiül loliüt

sauter courir-Part 3S.Atp-courir Det lapin 3S.Atp-va vers dans puits

‘Le lapin saute en courant vers (pour entrer dedans) un puits’

Ici le mouvement du lapin a une destination finale, c'est à dire un puits et toute l'action est décrite avec la combinaison de deux verbes : le premier focalisé *soond-*

‘sauter en longueur’, mais avec une idée de hauteur importante, et le deuxième générique *-kwiür* ‘courir’.

Ensuite, nous verrons comment, dans cette dimension descriptive, nous trouvons des formes de verbes redupliquées en combinaison avec d'autres racines verbales focalisées qui forment un binôme lexical. La reduplication des racines (comme la racine *-ndiüb* ‘suivre les uns après les autres’, dans la phrase suivante) ainsi que la répétition de mot est un autre atout au service de l'iconicité. La reduplication dans la composition des mots la racine semble non seulement chercher l'emphatisation, mais, pour cette raison, comme le pensent de nombreux chercheurs, (à commencer par Sapir 1921), elle semble vraiment être une expression de l'iconicité,. Se superposent alors, dans ce cas, les fonctions sémantiques d'accroissement de la quantité, de la forme et du sens (Bybee 1985) que j'interprèterais dans le sens d'une omniprésence du phénomène qui concerne tous les individus et, dans la conversation, la fonction interactive (Ishikawa 1991).

a[l]-linch-iün

a-ndiüb-ndüjp-eay

3S.Est-ranger en ligne-PP 3S. Atp-suivre-suivre-Recp

‘être en file suivre l'un suit l'autre’

Dans l'exemple suivant, il y a la description d'un bus qui se renverse et fait des tonneaux en utilisant trois fois la même racine. En première position la racine est présente sous la forme positionnelle, tandis qu'en deuxième position la racine est redupliquée sous la forme intransitive : La première racine correspond à la photo, la deuxième décrit le mouvement complet qui conduit le bus à faire des tonneaux.

mbiüjl-am *a-mbiül-mbiül-üy* *tiüt a kamion*

rouler-Psc/Atp/3Sg 3Sg.Atp.-rouler-rouler-Rfl Dir Det bus

‘le bus a fait des tonneaux et alors il s'est renversé’

L'effet esthétique-acoustique qui se produit est une rotation continue et multiple, qui se termine par un bus renversé

2) *Le niveau idéologique et metadiscursif :*

a) *Intentionnalité*

Je souhaiterais alors approfondir l'aspect liant intentionnalité et évaluation de la vérité. D'après Duranti : «les actes intentionnels ne sont pas séparables du contexte dans lesquels ils se réalisent. Etant donné que n'importe quelle interprétation se base

non seulement sur l'intentionnalité mais aussi sur la conventionnalité, il est possible – et probablement fréquent - que les interlocuteurs réagissent à celles qu'ils retiennent comme étant les conventions appropriées au contexte, *sans se poser à chaque fois le problème de savoir quelles sont les intentions du locuteur*» (2001: 189, mon cours). Comme le notent beaucoup de chercheurs, il n'est pas certain que l'analyse introspective pour découvrir ce qu'abrite l'esprit d'autrui par rapport aux actions accomplies soit possible dans toutes les sociétés. Mais à San Mateo en revanche, on exige une certaine transparence dans les motivations qui conduisent à agir d'une certaine façon dans un but déterminé, à faire une chose plutôt qu'une autre. Cette exigence oblige à se demander fréquemment quelles sont les intentions de celui qui parle, mais elle semble surtout vouloir compenser l'insondabilité de la volonté d'autrui... au final même ce qui semble répondre à la nécessité de 'découvrir la réalité', de retrouver une correspondance avec la réalité.

Revenons à la relation entre l'établissement de la vérité, le contrôle social et la prise ou la distribution des responsabilités : dans de nombreux cas ils vont de pair. Je rapporte une situation à laquelle j'ai assisté. J'accompagnais mon amie Isabel chez sa soeur Elena pour une visite tout à fait informelle. Pendant la conversation, Elena m'a demandé si j'avais sur moi l'appareil photo parce qu'elle souhaitait que je la prenne en photo. Je ne l'avais pas sur moi, nous lui avons donc promis de revenir afin de pouvoir assouvir son désir. Donc à la fin de la visite, pendant qu'elle nous disait au revoir, mon amie a dit :

sa-liük-an

na-wün-iün

mi-foto

1Fut –venir- 2Pl.Excl 1Sub. – prendre- 2Pl.Excl 2Pos-photo

Nous (elle et moi) viendrons parce que nous (elle et moi) prendrons ta photo

jat chek

escl. Ev.doute

ah ! Mais regarde !

na-wün-iün -chek-

1Sub – prendre- 2Pl.Excl. Ev.doute

Prendrons ! Mais regarde !

sa-liük-an

ma-wün

nej mi-foto-j-an

oxep

1Fut-venir-Pl.Excl. 3S.Sub-prendre 3S 2poss- photo-Abs demain

Demain nous viendrons pour qu'elle prenne une photo de toi seulement.

Une fois dans la rue, j'ai demandé à mon amie pourquoi elle avait changé la phrase qu'elle avait déjà prononcée et s'était 'corrigée' toute seule. Personne n'avait vu d'inconvénients dans sa manière de parler. En rigolant, elle m'a dit qu'elle ne voulait surtout pas que ses mots soient 'interprétés' comme ceux d'une arrogante, ni faire croire ce qui n'était pas vrai, c'est à dire qu'elle avait un appareil photo et qu'elle aurait pris une photo de sa soeur avec moi; c'est moi qui avait l'appareil photo et c'est donc moi qui aurait pris la photo sans son aide ! Voilà pourquoi elle avait changé les sujets du verbe, en passant de nous, elle et moi *na-wiin-iin mifoto* 'nous – elle et moi- prenons ta photo', à la 3 personne singulier *ma-wiin mi-foto-j-an* 'elle prend la photo seulement de toi'.

J'ai ressenti à cet instant la forte pression sociale qui accompagne constamment les habitants de San Mateo et qui les conduit à s'auto-censurer au nom de la 'vérité', pour ne pas donner d'eux une image qui ne corresponde pas à celle (que le locuteur suppose être) perçue par l'auditoire. Le contrôle exercé active les processus d'intentionnalité vis-à-vis des ressources linguistiques que chaque locuteur a cultivé tout au long de sa vie.

L'inquiétude principale, dans ce cas, semble donc concerner l'attribution de la responsabilité (cfr. Duranti 1993b, p. 24) qui comporte aussi le fait de se détourner soi-même du jeu, surtout quand il s'agit de demander des informations ou de

rapporter les faits et les mots d'autrui, dont justement les intentions sont impénétrables.

Dans le premier cas face à une demande d'informations, la réaction commune de la personne interpellée c'est une contre-question pleine de méfiance qui exige de la transparence dans les intentions de l'interlocuteur : *kwane imbich* ('à quoi ça te sert'), *kwane ajpar* ('dans quelle intention tu le demandes'). Comme pour dire: "si je réponds à ta question, que feras-tu ensuite de ce que je t'ai dit ?". Le problème est le même : les actions accomplies et les mots dits appartiennent de façon inaliénable à celui qui les a produits; la crainte est celle d'une appropriation injustifiée qui peut transformer le message communiqué et donc modifier l'image de son producteur, se retourner contre lui. Quoi qu'on dise, une fois la parole séparée de son énonciateur, elle vit hors de son contrôle, et ceci peut être considéré comme un sérieux risque pour la crédibilité et le prestige de la personne concernée. Quand je pose mes questions de chercheuse fouineuse, combien de fois on m'a dit *kwane indiium mejaw, para mejoy?*, 'pour quoi tu veux le savoir, pour l'emmener avec toi ?'. Et une fois emportés, qu'est-ce que je fais des mots écoutés, des photos et des enregistrements pris sur place et emmenés, là-bas, dans ma terre lointaine, hors de toute forme de contrôle ? Je me souviens toujours de la timide inquiétude du vieil homme de prière *rezador* Antonio par rapport à ce qui serait arrivé aux mots d'un discours pédagogique qu'il avait énoncé et que j'avais enregistré avec son consentement. Il s'est calmé seulement lorsque je lui ai assuré que je taperais ses mots à la machine et que je les lui

ramenerais lors du voyage suivant. C'est ce que j'ai fait : pour son plus grand bonheur je les lui ai livrés imprimés, et il a caressé tendrement les papiers.

2) *Evidentiels*

L'exemple que je propose ci-dessous met justement en évidence le problème qui se pose quand on rapporte des mots ou des requêtes d'autrui, par rapport à l'attribution de la responsabilité et l'insondabilité des intentions des autres. Le segment de conversation ici rapporté a eu lieu avec Juan, un homme âgé que je connais depuis longtemps. Nous avons un rapport d'amitié et de confiance totale. Le jour d'avant, Juan, Mau et moi avons rendu visite ensemble à Vicente, un vieux pêcheur qui vit avec sa femme dans une *ranchería* loin de San Mateo. Comme nous ne nous souvenions pas du prénom de la femme de Vicente nous l'avons demandé à Juan:

Flavia:

Kwa miniit mintaj Vicente?

‘Quel est le prénom de la femme de Vicente?’

(Juan, non plus ne se souvenait pas de son prénom, il l'a alors demandé à sa femme qui était à côté)

Juan:

A-ndiim-iüw ma-ngia-iw chek kwane mi-niit mi-ntaj

Vicente.

3Atp-vouloir-Pl. 3Sub-écouter-3Pl. Ev-doute lequel 3S.Pos-prénom 3S.Pos-femme V.

‘Ils veulent savoir peut-être le prénom de la femme de Vicente’.

J’ai demandé à Juan pourquoi il avait employé *chek/ chük*, un évidentiel qui exprime un doute total, ou plutôt qui signale à celui qui écoute que la personne qui parle ne contrôle pas la vérité ni le pourquoi de ce qu’il rapporte. Je n’arrivais pas à savoir si je devais mettre cela sur le compte du fait qu’il partageait notre doute. Mais Juan a répondu : «je ne sais pas pourquoi vous voulez connaître le prénom de la femme de Vicente». Juan avait donc communiqué à sa femme qu’il n’avait rien à voir avec cette information et que d’ailleurs il ne connaissait pas les intentions qui motivaient notre requête. Ainsi il nous attribuait la responsabilité de cet énoncé, tout en se déresponsabilisant, exprimant de la prudence dans la transmission d’une requête dont il ne contrôlait pas les intentions ni les arrière-pensées. Il communiquait donc sa distance et sa non implication dans ce qu’on lui demandait.

On ne doit pas oublier qu’y intervient aussi la représentation de l’usage de la parole. Celle-ci fait partie de la production inaliénable de tout individu et est une conséquence de ses intentions impénétrables. « Ne jamais parler pour quelqu’un

d'autre », on ne sait jamais ce qu'il a dans sa tête : c'est un conseil qui clarifie aussi le rôle important de la responsabilité que chacun doit assumer quand il parle, et à partir de quelle manière il parle. Personne ne devrait assumer la responsabilité des mots d'autrui, parce qu'on ne sait pas avec quelle intention on les a énoncés. Les messagers qui rapportent les mots d'autres personnes ont une tâche très délicate : on espère qu'ils ne les changeront pas. C'est pour cela qu'on enseigne aux enfants, dès leur plus jeune âge, à apprendre par cœur les mots des messages qu'ils doivent rapporter. Il ne faut donc pas s'étonner devant le raffinement et la complexité du système du discours rapporté en *ombeayüits*, où se croisent la responsabilité de l'action de parler en relation avec le niveau du contrôle du contenu, et la qualité du témoignage par rapport à l'auditoire qui exerce son droit de juger celui qui parle pour ce qu'il dit et pour sa manière de le dire.

Par rapport à ce que j'ai appelé l'arrière-plan paradigmatique, qui pousse les personnes à agir en empruntant une posture vis-à-vis de la réalité, du contrôle de la correspondance avec la réalité, celle-ci n'est pas coincée dans une dimension dichotomique vrai/faux, mais elle est nuancée.

Le *ombeayüits* présente un riche éventail d'évidentiels qui nuancent la certitude de la vérité, le contrôle de la vérité, la qualité d'un témoignage et l'attribution de la responsabilité. Il s'agit d'un aspect central pour l'attestation de la 'vérité' de la part de l'auditoire. Chaque évidentiel employé communique la façon dont il faut interpréter le message ou le récit qu'on écoute (cfr. Duranti 1993a, pp. 234-235).

Celui qui parle peut ainsi se protéger de l'attribution d'une responsabilité qu'il ne veut pas assumer, ou de l'accusation de rapporter des faits et des mots faux.

Le locuteur a à sa disposition des ressources pour signaler les conditions du contrôle de la relation avec les faits dont il parle. C'est une activité socio-centrique conditionnée par les individus et le contexte. Le 'niveau' et la 'qualité' font référence au contrôle du contexte perceptif et à la construction ikoots de la responsabilité sur le flux des significations et sur leur manipulation.

Je rapporte de façon schématique les instruments principaux qui permettent ces multiples postures du locuteur qui vont de la certitude absolue au doute absolu :

1) *at kiaj naleaing* 'ainsi c'est certain' ('droit')/ j'en suis sûr;

At kiaj /'égal à ceci'/ 'c'est ainsi', e *ngome kiaj* /'pas ceci'/ 'ce n'est pas ainsi' : les deux marquent les extrêmes opposés du niveau de certitude de celui qui parle vis-à-vis de la 'réalité' qu'il perçoit. Le sens littéral nous dit que sa valeur est comparative et non absolue ; s'il est énoncé tout seul, il donne une force illocutoire à la déclaration. Celui qui l'énonce est en train d'assumer implicitement la responsabilité du fait que le contenu peut être *naleaing* /'droit' (comme un bâton)/ 'vrai', 'correct', ou au contraire *ngo maleaing* /'pas droit'/ 'ce n'est pas vrai', 'ce ne n'est pas correct'.

Celui qui cite un fait ou des mots de quelqu'un d'autre se place implicitement, selon le degré de certitude, le long d'une ligne hypothétique qui implique différents niveaux de connaissance en fonction du contenu de la phrase:

At kiaj tapiüngüw michejchiiüts

C'est ainsi qu'ont dit les ancêtres, j'en suis sûr, je l'ai vu, je l'ai écouté.

2) *nots kiaj*, 'un là' (?), 'peut-être mais je ne suis pas sûr';

3) *mbich*, 'peut-être que', 'il se peut que'..., 'je ne sais si';

4) *mbünejaw*, 'semble', 'je n'ai pas les preuves certaines';

5) *-kon* – 'peut-être',

at kon 'peut-être ainsi', 'je ne suis pas tout à fait certain';

Le *-kon-* est abondamment employé dans les contextes discursifs cérémoniaux, religieux et politiques, il est notamment employé avec des déictiques spatiaux et temporels (Cuturi 2000), pour préciser le type de pouvoir ou d'autorité qu'exercera l'orateur face à l'assemblée à travers le médiation symbolique de l'espace partagé, dans lequel se déroule l'événement rituel. Dans les contextes discursifs cérémoniaux comme nous l'avons vue il y a une présence généralisée de déictiques spatiaux,

précédés par statifs et des évidenciels, comme *al-ko-kiaj* ou *al-ko-ningüy*: ils représentent les espaces à l'intérieur de l'église et c'est une invitation à se déplacer avec respect et précaution. Mais lorsque les espaces de l'église et de la vie politique sont actualisés dans les discours cérémoniaux, doivent être évoqués seulement avec l'évidenciel *-ko-*. Les espaces de la communauté ne peuvent pas être évoqués *directement* par le locuteur comme s'ils soient propriété personnelle, mais doivent être traités *indirectement* car sont espaces communautaire et de la collectivité.

En particulier, *alkoningüy* (*al-kon-ningüy* 'c'est peut-être ici-l'endroit où on se trouve réunis...') qui, énoncé au début du discours politique, marque l'événement à travers la construction de l'espace de l'assemblée. Avec l'emploi spécifique de *-kon-* ('peut-être'), associé au déictique spatial (*ningüy* 'ici', 'ou'), les autorités déclarent que l'assemblée est un espace conventionnellement partagé par tous ceux qui sont présents et que ce n'est pas un espace 'possédé' par les autorités. C'est ainsi que l'on reconferme et établit le paradigme selon lequel la relation entre l'assemblée et les autorités est horizontale et non autoritaire :

at kon tapiüingüw michejchiiüts

'C'est ainsi qu'ont peut-être dit les ancêtres, je ne suis pas certain d'avoir bien vu et bien écouté'.

Enfin, voici les plus hauts niveaux de doute:

6) *kon chek/chük*, ‘peut-être n’est pas certain’, je ne suis pas sûr que ce ne soit pas certain;

7) *-chük/-chek*, ‘peut-être’,

at chük/chek, ‘peut-être ainsi’;

átan kiaj chük/chek, ‘comme ceci peut-être’,

‘je ne suis pas du tout sûr, ce n’est pas du tout certain que ce soit ainsi, c’est ce qu’on dit’.

At chek tapiüngiüw michejchiiüts

‘C’est ainsi qu’on dit que nos ancêtres ont dit, mais je n’en suis pas du tout certain’.

Il faut garder à l’esprit que les genres narratifs sont parsemés de *chek* o *chük*, dès les premiers mots (voire le premier segment que je rapporte du récit de l’oiseau qui mange les pleurnicheurs), justement pour signaler que personne ne peut affirmer que les choses qui seront dites sont vraies ou vérifiables (Cuturi 2005). Dans le conte (ilv-sep, 1966, voire annexe) qui suit on peut relever le jeu de voix, avec de plus l’emploi du marqueur évidenciel *chüc* qui signale à celui qui écoute comment celui qui parle est positionné par rapport à la vérité des événements relatés. Dans ce conte, il y a trois voix, et une autre de plus à la fin qui juge l’événement entier avec des mots

semblables à des formes de conseils et, donc, les seuls qui doivent être considérées comme « vrais » (*at kiaj*)¹.

Le premier et le plus vaste, s'ouvre avec la voix du narrateur (1-2) qui imagine, à partir d'un point de vue extérieur, une histoire dont la vérité n'est pas vérifiée (marquée par *tajliiy chük*), à propos d'un enfant qui, en voyant une renard, imagine à son tour une autre histoire en forme de discours rapporté générique (*tapiiing chük*). Ce cercle se ferme symétriquement à la ligne 2, avec la fin de l'histoire qui imagine l'enfant en train de parler, en employant le correspondant *aw chük* (12).

A l'intérieur de ce cercle (4-5) s'en ouvre un autre qui est imaginé par l'enfant lui-même à travers d'un autre discours rapporté et qui comprend des gens divers qui parlent, *apmapiiingüw* (troisièmes personnes, troisième perspective).

Ce que l'enfant imagine est vrai et sous sa propre responsabilité. Tout comme l'enfant représente une perspective possible et « vrai » de son point de vue à propos

¹Le système du discours rapporté clarifie pour celui qui écoute les perspectives possibles qui peuvent s'ouvrir, en fonction de comment les voix reportent des faits vécus ou imaginés, et la responsabilité de la vérité que ces faits représentent pour le narrateur. Le conte est constitué par cercles concentriques ouverts par différents types de discours reporté selon les perspectives des voix présentes dans l'histoire.

des événements inventés par lui-même, le narrateur aussi peut représenter une autre perspective par rapport à ces mêmes événements. Le narrateur en vient à prendre le contrôle de l'histoire, à la fin du récit, avec l'emploi du marqueur évidentiel de doute *chük* (13, 14, 15) et d'une forme invariable qui exprime une idée d'égalité avec doute, *atan kiaj* (15, 16).

La quatrième voix, différente de celle du narrateur, établit une autre vérité, cette fois 'vrai' (*at kiaj*) ; elle donne un commentaire objectif de l'histoire entière, qui prend la forme d'un conseil : comme dans tout conseil, on ne peut pas exprimer de doute, mais plutôt exprimer des certitudes.

C) Autour des notions de méfiance et de suspicion

Dans le premier séminaire nous avons vu comment la différence entre les personnes génère des façons différentes d'agir qui se confirment dans la réalité familiale et publique. Si la diversité caractérise intrinsèquement chacun, le problème lié à l'intentionnalité est alors le suivant : comment peut-on briser l'impénétrable mur de l'intentionnalité inhérent à l'unicité de chacun et en même temps réussir à faire confiance aux autres et à la façon dont ils apparaissent ? Nous sommes face à un dilemme majeur qui concerne le contrôle social.

Le défi de l'impossible connaissance des intentions d'autrui, la possibilité qu'à n'importe quel moment on puisse ne pas respecter ou ne pas adhérer à l'arrière-plan

paradigmatique qui conduit à “dire la vérité” (*ayar ombeay* ‘tirer bouche [-suj.]’), est répété dans les conversations par l’emploi d’un énoncé en partie phatique et en partie “maïeutique” comme *awaiich*, ‘tromperie’ o *iwaiich* ‘tu trompes’. Je me souviens qu’il y a quelques années quand on me croisait dans la rue on m’arrêtait souvent et on me demandait, les femmes âgées en particulier, l’air inquisiteur: «*ngia jipe?*» (‘où vas-tu ?’ en utilisant un parler de la ‘rue’, pas tout à fait correct: «*giane ip?*» serait plus “correct”), ou «*kwane terang?*» (‘qu’est-ce que tu fais ?’). J’avais beau donner des réponses différentes, exhaustives ou pas, à mon grand étonnement à chaque fois on me répondait de la même façon : *iwaiich* (‘tu trompes’). C’était, et c’est encore, une annonce, parfois même pas sur le ton de la plaisanterie, qui défiait le ‘visage’, une déclaration d’auto-défense qui devait me mettre en garde: je ne devais pas raconter de mensonges. Si ce que je disais n’inspirait pas confiance, ce n’était pas tant (ou seulement) parce que j’étais étrangère (donc une personne inconnue et différente par antonomase), mais surtout parce que n’importe qui peut être un potentiel perturbateur de la réalité, cacher des intentions mauvaises, ou vouloir donner une image de soi qui ne correspond pas à la réalité. Dire *iwaiich* c’est une mise en garde du genre: «je ne me laisse pas surprendre, je ne suis pas un jobard».

Les milieux publics non ‘domestiqués’, comme les routes du village, les chemins, souffrent d’une représentation négative omniprésente : c’est là qu’on peut faire des rencontres dangereuses, ou de toute façon avec des personnes qu’on ne connaît pas; il s’agit de lieux hors contrôle et donc parfaits pour les guet-apens, les bagarres, les

médiances; il s'agit de lieux où stationnent les personnes qui ne travaillent pas (mère de toutes les fautes), les fainéants, les commères et les crâneurs.

Les mots dits dans la rue sont mensongers, parce qu'on peut difficilement vérifier de ses propres yeux la véracité de ce qu'on écoute. Un discours qui nous ramène alors à la possibilité que chacun a de mentir et tromper à travers les mots, en ajoutant des détails inexistants par rapport à ce qui s'est vraiment passé dans des événements auxquels on n'a pas assisté ou desquels on n'est pas le protagoniste. La crainte que la réalité comme elle a été vécue puisse être présentée sous un faux jour réside dans le fait que les actions et les mots sont des actes individuels et inaliénables par rapport à celui qui les a produits ; c'est sur eux que se fonde le jugement d'autrui. Modifier un énoncé relatant un événement comporte un possible changement dans le jugement des protagonistes. Une éventualité tellement évidente que face à un fait rapporté on peut entendre le commentaire ouvertement incrédule :

apmbiüjlam, apmayakiüw nipilan apmajiür mimbaj, apmajiür omal, owix, oleaj...

‘Retournera, mettront les gens, aura sa fleur, aura tête, bras, jambes...’

‘(l’histoire) changera, les gens y mettront autre chose, (ainsi l’histoire) aura des fleurs, une tête, et des jambes’.

Souvent les histoires ne racontent pas des événements étranges ou curieux, mais en passant de bouche en bouche elles se remplissent de détails (fleurs, tête, bras... bref une forme différente) jusqu'alors inexistants. Ce genre de discours est défini de différentes façons. S'il s'agit de fanfaronnades : *ayak mimbaj* 'met fleurs', ou *ayak mipiid* 'met l'épazote (une épice)'; s'il s'agit de calomnies : *ayak misüüig* 'met la médecine'. Dans tous les cas, on rajoute au récit des 'ingrédients' étrangers, pour rendre l'histoire plus 'juteuse' ou 'toxique' et attirer l'attention ou la crédulité de l'auditeur. Pour faire en sorte que cette mauvaise habitude ne se substitue pas au principe de dire la vérité, même quand on fait référence à des mots et des actions menées par quelqu'un d'autre, on apprend aux enfants dès le plus jeune âge à mémoriser les récits et apprendre par coeur les messages qu'ils doivent rapporter à d'autres exactement comme ils les ont 'reçus'; dans d'autres occasions la force des menaces marche encore mieux :

indeak milugar ndeme awaiich sitel teawaiich xike sanawüüich ik!

'Dis la vérité, ne mens pas, si tu es en train de mentir je te donnerai (une gifle) !'

L'exercice de la mémoire et la crainte de bouleverser une vérité ou une réalité sont étroitement liés. La répétition par coeur d'un texte ne réduit pas toujours le rôle de l'importance de l'intention individuelle (cfr. DuBois 1993). Cette affirmation suppose qu'il existe une automaticité qui ne tient pas compte de la valeur et du rôle de la

mémorisation. Parmi les compétences appréciées à San Mateo que chacun peut cultiver et utiliser de manière rentable, on trouve la capacité à mémoriser. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, mémoriser n'aliène pas la volonté des individus, c'est plutôt une stratégie qui économise l'expérience face à la nécessité d'avoir recours à des ressources inexplorées (je pense au rôle de la mémorisation féminine dans le tissage, ou de la mémorisation masculine dans les techniques de pêche). Il s'agit d'une pratique qui assure la transmission de connaissances standardisées et partagées (par exemple les récits), ou qui rend explicite l'adhésion à un modèle de gestion du pouvoir (les discours rituels énoncés par les autorités par exemple), en mettant en valeur ou en attribuant de l'autorité à celui qui parle. Enfin, même si l'argumentaire ne se termine pas ici, comme nous l'avons vu dans les messages donnés aux enfants pour qu'ils les transmettent, la mémorisation déresponsabilise le messenger et garantit l'intégrité des contenus et de leurs intentions explicites. La pratique de la mémorisation s'applique même dans des contextes 'modernes', comme le contexte scolaire. Les lycéens y ont souvent recours comme instrument d'apprentissage. Un texte que les professeurs donnent à étudier fait de toute façon autorité. Le maître Tino me racontait en effet que ses élèves aujourd'hui, tout comme lui dans le passé, ont tendance à apprendre les textes qu'on leur donne par coeur, dans leur intégralité, plutôt que de les réélaborer avec leurs propres mots. C'est comme s'ils étaient guidés par une attitude de 'respect' et de 'modestie' face à l'autorité des mots écrits par les autres, et qui donc ne doivent pas être modifiés. En

même temps, comme pour les messages mémorisés dans leur enfance, il s’agit d’un acte de dé-responsabilisation vis-à-vis du contenu. Ces deux possibles raisons comportent une réduction de l’impact de l’individualité et de ses possibles effets arbitraires et/ou mensongers.

Dans une société comme celle de San Mateo où on attribue aux personnes, hommes et femmes, adultes et enfants, une “individualité”, une différence intrinsèque, une intentionnalité et une insondabilité, l’exercice de la volonté et du jugement, l’apport individuel subit des limitations, des contrôles continus et des vérifications constantes de la part d’autres individus (mais pas d’une collectivité réifiée) surtout dans la famille.

Conclusion

Au cours des dernières années, l’anthropologie a diabolisé l’objectivité, l’essentialisme. Les Ikoots nous offrent l’occasion de réfléchir au fait qu’ailleurs il n’y a pas ce rejet, mais qu’au contraire, la recherche du réalisme et de l’objectivité est appréciée et désirée. Chez les Ikoots, il est important que soient reconnues les conditions et les garanties de véridicité et de l’autorité pour être objectif.

A San Mateo, la recherche du réalisme est très appréciée dans le tissage, par exemple (Cuturi 2017). Au cours des 40 dernières années, des tisseuses ont cherché à reproduire des images de leur environnement : de la vie des paysans et des pêcheurs

jusqu'à arriver à représenter l'ensemble du village et des activités qui s'y déroulent. Cette tendance à représenter les animaux, leurs mouvements et leurs différentes positions avait déjà été initiée par les tisseuses dans les années 50. Mais elle avait été peu appréciée par les commerçants étrangers qui la jugeaient, peut-être, d'un style trop peu primitif ! Aujourd'hui, cette tendance a également conduit à des modifications techniques plus efficaces qui permettent un rendu plus réaliste : la chaîne, par exemple, ne sert plus seulement à maintenir fixe la trame, mais fait partie de la réalisation de la figure pour donner des détails.

La question que les tisseuses continuent de poser, cependant, est toujours la même : est-ce qu'on reconnaît l'animal ou la plante que j'ai tissé(e)? L'habileté d'une tisseuse réside dans sa capacité à représenter une silhouette la plus fidèle possible à la réalité et dans le fait qu'elle ne craint tout simplement pas de représenter des animaux, des plantes ou des paysages avec un réalisme qui permet à tous de se reconnaître.

ANNEXE AVEC LE TEXTE CITÉ

Nop kich nench tajaw wiül

Un enfant qui vit un renard

1 *Pues tajlüy chük nop kich nench, tajaw chük nop wiül, almameay wil tiük.*

Il était une fois peut-être un enfant et il vit peut-être un renard dormant sur le versant d'une colline

2 *Pues kiaj chük taxaing tiüt noik piedra. Ndoj tapiüng chük:*

Alors là-bas l'enfant peut-être souleva une pierre. Après peut-être il parla :

3 –«*Sanambiy a wiül kiaj. Ndoj sanawün miotaag nej, sananiüb. Kondom sanangal*

os, sanapiür tiül xakorruliün.

–« Je vais tuer le renard. Après je vendrai sa peau et j'aurai un peu d'argent.

Après j'achèterai du maïs et je sèmerai le maïs dans ma *milpa*

4 *Kondom wüx apmamong kiaj nipilan, apmajawüw, apmapiüngiüw:*

près quand les gens passeront là-bas, ils verront (ma *milpa*) et ils diront :

5 –“*Xowüy lajneaj axil a kich nench*”, apmawüw.

– « Quelle est belle la *milpa* de l'enfant » - diront-ils

6 *Kiaj sanasajüw*:

Alors je vais leur dire :

7 - “*Nde mejmeliün tiül xaxil*”, *sanajüw*.

– « N’entrez pas dans ma *milpa* » - vais-je leur dire.

8 *Pero nejiw ngo manguiayiw. Kiaj sanasajüw alinomb*:

Mais ils ne m’écouteront pas. Alors je leur dirai encore une fois

9 - “*Nde mejmeliün tiül xaxil ow*”, *sanajüw*.

– « N’entrez pas dans ma *milpa*, ow » - vais-je leur dire.

10 *Pero nejiw ngo mangiayiw sandeak. Pues kiaj sanapaj napak*:

Mais ils vont continuer à ne pas écouter mes mots. Alors je vais leur dire très fort

11 – “*Nde mejmeliün tiül xaxil ow*”, *sanajüw*

–« N’entrez pas dans ma *milpa*, ow » - vais-je leur dire

12 *Pues kiaj apmangiayiw sandeak*», *aw chük*

A ce moment ils vont écouter ce que je dis » - dit-il peut-être.

13 *Pues ndoj wüx apaj, kos napak chük teopaj, pares tangiay chük a wiül*.

Bien, quand l'enfant cria, parce qu'il était en train de crier fort, pour cette raison peut-être le renard entendit.

14 *Kiaj chük tapak, witiüt, tamb takwiür, tajmel chük tixiül.*

Alors peut-être qu'il se réveilla, se leva, partit, courut, entra peut-être dans la forêt.

15 *Pues átan kiaj chük arang kich nench. Taton ngo chük mambiy a wiül. Pares ndoj ngo maxom nikwajind.*

Bien, comme ça peut être fait l'enfant. De la même manière, peut-être qu'il ne tua pas le renard. C'est pour ça qu'après il ne trouva rien.

16 *Pues átan kiaj noik cuenta.*

Bien, c'est comme ça. Peut-être que c'est une histoire.

17 *Pues at kiaj, sitiül nop lamandeakndeak tamb kwa apmarang, kondom ngo marang nikwajind.*

Bien, c'est comme ça, si on parle à tort et travers tout le temps à propos de ce qu'on va faire, au bout du compte on ne fait rien du tout.

(ILV-SEP 1966 *Aaga cuenta cam apmüüch entender guineay netam merang. Enseñanzas morales.*

Trad. de *l'ombeayiüts*: Flavia G. Cuturi)

BIBLIOGRAPHIQUES

S. Blum, *Verità/Truth*, in Duranti A., a cura di, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma 2001, pp. 395-400.

J., Bybee, *Morfology*, John Benjamins, Amsterdam 1985.

G.R. Cardona, *Categorie conoscitive e categorie linguistiche in huave*, in Signorini I. et al. *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali*, Franco Angeli, Milano, 1979, pp. 238-261.

G.R. Cardona, *Dizionario di linguistica*, Armando, Roma 1988.

F. Coulmas, a cura di, *Direct and indirect speech*, Berlino, Mouton de Gruyter, Berlino 1986.

F. G. Cuturi, *Tal vez estamos aquí. Autoridad, responsabilidad y 'antideíctico' en las interacciones rituales huaves*, in A. Monod, F. Erikson, a cura di, *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistique en terres amérindiennes*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2000, pp. 401-431.

F. G. Cuturi, *Il sapere dei sapori*, in Silvestri D. et al., a cura di, *Saperi e sapori mediterranei. La cultura dell'alimentazione e i suoi riflessi linguistici*, Quaderni di AION, Napoli 2002, Vol. 1, pp. 245-280.

F. G. Cuturi, *La etnografía desde el punto de los nativos*, in G. Artís, a cura di, *Encuentro de voces. la etnografía en México balance y perspectivas*, INAH, México 2005, pp. 441-473.

F. G., Cuturi, *Nüeteran ikoots naw San Mateo del Mar. Ngineay majaraw arangüch nüeteran / Comida ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación* (contiene CD), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México 2009.

F. G. Cuturi, *El “canto de la tortuga”: entre poética y acción ceremonial en San Mateo del Mar (Oaxaca, México)*, “L'Uomo”, 1, 2015, pp. 7-34.

F. G. Cuturi, *El mundo ikoots en el arte de tejer de Justina Oviedo. Jayats mitiiüd miim Justina*, Carteles Editores, Oaxaca 2017.

J.W, DuBois, *Meaning without intention: lesson from divination*, in J. Hill, J. Irvine, a cura di, *Responsability and evidence in oral discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 48-71.

A. Duranti, *Truth and intetionality: an Ethnographic critique*, “Cultural Anthropology”, 8, 2, 1993a, pp. 214-245.

A. Duranti A., 1993b, *Intention, self and responsibility: an essay in Samoan ethnopragmatics*, in J. Hill J., J. Irvine, a cura di, *Responsability and evidence in oral discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993b, pp. 24-47.

A. Duranti A., *Intenzionalità/Intentionality*, in Duranti A., a cura di, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma 2001, pp. 187-191.

U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari 1993.

Enkvist, E.N., 1981, “Experiential iconicism in text strategy”, “Text”, 1, 1981, pp. 97-111.

M. Gnerre, *Non solo maya: margini e centri nell’area etnolinguistica mesoamericana. Stratigrafie, diffusione, sedimentazioni*, in Loi Corvetto I., a cura di, *Linguistica tipologica e linguistica areale*, Il Calamo, Roma 2003a, pp. 46-64.

M. Gnerre, *L’addomesticamento dei corpi selvaggi*, “Antropologia”, 3, 3, 2003b, pp 93- 119.

W., Hanks, *Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya*, in G.H. Gossen et al., a cura di, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3, *La formación del otro*, Madrid, Siglo XXI de España, Madrid 1993, pp.75-118.

J. Haviland, *How to talk to your brother-in-law in Guugu Yimidhirr*, in T. Shopen, a cura di, *Language and their speakers*, Winthrop, Cambridge 1979, pp. 161-240.

ILV-SEP, *Aaga cuenta cam apmüüch entender nguineay netam merang. Enseñanzas morales*, México, ILV, México 1966

M., Ishikawa, *Iconicity in discourse: the case of repetition*, “Text”, 11, 4, 1991, pp. 553-580.

C. Lenskerdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonio tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, Siglo Veintiuno, México 1996.

R. E. Longacre, *An anatomy of speech notions*, Peter de Ridder Press, Lisse 1976.

R. E. Longacre, *Algunas características gramático-léxicas del trique: una manera de ver el mundo?*, in M. Dascal, a cura di, *Relativismo cultural y filosofía, perspectivas norteamericana y latinoamericana*, UNAM, México 1992.

B. Mannheim, *Iconicità/Iconicity*, in A. Duranti, a cura di, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma, 2001, pp. 143-148.

A. Rumsey, *Wording, meaning, and linguistic ideology*, “*American Anthropologist*”, 92, 1990, pp. 346-361.

E. Sapir, *Language*, New York, Harcourt, Brace and World, New York 1921.

G. Stairs G., E. Scharfe, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, México, Instituto Lingüístico de Verano, México 1981.

Giovanna Costanzo

“SULLA SOGLIA FRA INCROCI E INNESTI”.

**PER UN’ETICA DELLA OSPITALITÀ E DELL’ACCOGLIENZA NELLE
CITTÀ CONTEMPORANEE**

ON THE THRESHOLD BETWEEN CROSSINGS AND GRAFTS.

**FOR AN ETHICS OF HOSPITALITY AND WELCOME IN
CONTEMPORARY CITIES**

ABSTRACT. Le trasformazioni politiche e sociali, le crisi economiche sempre più frequenti hanno mutato in profondità le città contemporanee, cambiandone la fisionomia non solo per i flussi continui di popoli ma anche per le trasformazioni visibili dello spazio cittadino, per cui ad esempio convivono accostati, architetture dell’effimero e luoghi della memoria, luoghi attraversati da culture differenti. La consapevolezza di tale complessità sociale, economica ed esistenziale sollecita una riflessione più ampia che coinvolge filosofi, urbanisti e architetti nella progettazione di città più vitali e vivibili. Da questo dialogo viene fuori un’architettura che ricerca nuove strategie di trasformazione urbana, come modi originali di intendere gli spazi, specie quando la rottura dei confini della spazialità chiusa e conclusa dell’edifici consente di creare spazi permeati da temi ricorrenti di contaminazione, ibridazione e movimento che segnano un cambiamento significativo nella disciplina progettuale. A

partire da un sempre maggiore interesse verso lo spazio costruito e lo spazio vissuto la filosofia nel Novecento scopre nella applicazione inaspettata della filosofia all'architettura, un campo inesauribile di pensiero e di parola.

Parole chiave: Derrida, decostruzione, etica dell'ospitalità, differenza e ibridazione

ABSTRACT. The political and social transformations, the increasingly frequent economic crises have deeply changed contemporary cities, changing their physiognomy not only for the continuous flows of peoples but also for the visible transformations of the city space, for which, there are architectures of the ephemeral and places of memory, places crossed by different cultures. The awareness of this social, economic and existential complexity calls for a broader reflection that involves philosophers, urban planners and architects in the design of more vital and livable cities. From this dialogue emerges an architecture that seeks new strategies of urban transformation, as original ways of understanding spaces, especially when the breaking of the boundaries of closed and finished spatiality of the buildings allows to create spaces permeated by recurring themes of contamination, hybridization and movement that mark a significant change in the design discipline. Starting from an increasing interest in built space and lived space, philosophy in the twentieth century discovers an inexhaustible field of thought and word in the unexpected application of philosophy to architecture.

Keywords: Derrida, deconstruction, ethics of hospitality, difference and hybridization

1. La città e i suoi confini

Quando l'inconsapevole viaggiatore immaginato da Italo Calvino si inoltra per città sconosciute e fino ad allora rimaste invisibili, e giunge a *Pentesilea*, rimane perplesso di fronte a quella città in cui tutto sembra essere condannato a restare periferia, senza centro e senza snodi, e in cui tutto appare ma senza una identità memorabile. Una città informe, ma forse neanche questo, semplicemente una città acefala, senza centro e con appannati e inefficaci sistemi di potere.

Se nascosta in qualche sacca o ruga di questo slabbrato circondario esista una Pentesilea riconoscibile e ricordabile da chi c'è stato, oppure se Pentesilea è solo periferia di se stessa e ha il suo centro in ogni luogo, hai rinunciato a capirlo. La domanda che adesso comincia a rodere nella tua testa è piú angosciata: fuori da Pentesilea esiste un fuori? O per quanto ti allontani dalla città non fai che passare da un limbo all'altro e non arrivi a uscirne?¹

Attratto dalle metropoli contemporanee, come dal progressivo disintegrarsi del tessuto connettivo delle comunità locali, Calvino immagina nel suo visionario *Le città invisibili*, fra le tante città, Pentesilea, città in cui il visitatore non riesce neanche ad accedere perché in essa tutto si disperde e tutto rimane indistinto, il centro come la

¹ I. CALVINO, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993, pp. 152-153

periferia, la soglia come ogni punto di snodo e di passaggio. Per il viaggiatore incuriosito ma deluso, Pentesilea appare come una mal riuscita “promessa di città”², una promessa che non troverà mai chi si prende l’incarico di realizzare e di progettare. Una città espressione di quella ragione la cui ansia di dominio e di conquista si è espressa nel saccheggiare, come nel costruire e nell’agglomerare, nell’uniformare e cementificare, cancellando spazi simbolici come saperi elementari e contestuali. E per questo ha finito per cancellare ogni confine e ogni soglia che circoscrive spazi e definisce zone, ovvero ciò che invita ogni viaggiatore a visitare o a soggiornare nelle città, da sempre meta di itinerari turistici e pellegrinaggi. Questa necessità di cancellare passaggi e confini, a dispetto di una modernità che aveva fatto della suddivisione di spazi e confini una modalità di controllo e di gestione del potere³, nella penna del genio visionario e postmoderno di Calvino diventa la “creazione” di una città di tante giustapposizioni, di piazze mancate come di tante promesse fallite di costruzione e di visione, espressione di quel razionalismo esasperato che aveva finito per esaltare il soggetto nomade e frammentato⁴, sganciato da qualsiasi fedeltà ad una città, ad una nazione, ad una comunità o ad una etnia. Ma che adesso soffre per una mancanza di legami con il contesto e per una incapacità di

² J. DERRIDA, *Generazione di una città. Memoria profezia responsabilità*, in *Adesso l’architettura* Libri Scheiwiller, Milano, pp. 243-260.

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976; C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europeo»*, Adelphi, Milano 1991; J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997; P. SLOTERDIJK, *L’ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, trad. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2005.

⁴ F. FISTETTI, *Multiculturalismo. Una mappa fra filosofia e scienze sociali*, UTET Università, Novara 2008, p. XV; A. MACINTYRE, *Dopo le virtù*, Armando Editore, Roma 2007.

costruire relazioni durature. Pentesilea è una città le cui pietre hanno perso il respiro sonoro dell'origine, per riprendere una espressione di Kafka⁵, i suoni di una lingua, di una voce e di una cultura per questo ha finito per smarrire se stessa e disorientare i suoi abitanti. Se si pensa inoltre a come la voce, espressione di una umanità agente e sofferente⁶, sia diventata oggi appannaggio di dispositivi intelligenti che guidano e orientano, per le vie trafficate, come *Waze*, o nelle stesse chiuse dimore, come *Alexa*, allora la città descritta da Calvino, priva di porte e di confini, di luoghi di passaggio e di snodo, di voci di umani che si rincorrono, sembra essere la trasposizione poetica della identità confusa delle nostre città, frutto di processi di globalizzazione, favoriti dalla connettività del mondo della rete⁷. Processi che hanno dall'altra parte consentito uno scambio continuo di popoli e di culture⁸, la cui diversità difficilmente riconosciuta nello spazio pubblico, è spesso causa di recriminazioni, a volte anche violente (come dimostrano le rivolte che ricorrentemente esplodono nelle *banlieue* di Parigi)⁹.

Osservare gli spazi cittadini solcati da reti cablate, da un flusso inarrestabile di merci, di danaro, da viaggiatori che passano e che viaggiano senza sosta, da una

⁵ F. KAFKA, *Lo stemma cittadino*, in *Tutti I racconti*, Mondadori, Milano 1989

⁶ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993, p. 286.

⁷ A. FABRIS, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci Editore, Roma 2018. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017

⁸ M. MELLINO, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Maltemi, Roma 2005.

⁹ A. FABRIS, *Philosophy, Images, and the Mirror of Machines*, in Z. PAIČ, K. PURGAR (eds.), *Theorizing Images*, Cambridge Scholars Publishing, 2016.

connessione continua fra uomo e macchine, fra reti e internauti, significa coglierne gli aspetti ibridati per via della coabitazione fra umani e numerosi dispositivi di intelligenza artificiale -una coabitazione che necessita di sempre maggiori ridefinizioni e nuovi codici normativi¹⁰ - ma anche gli aspetti meticcianti¹¹ per quella confusione babelica di popoli e culture che via via avanza istanze di riconoscimento¹². L'odierno contesto multiculturale ci rinvia immagini colorate di popoli e culture da una parte¹³, mentre dall'altra parte le tante problematiche ereditate dalla fine del colonialismo, dai processi e dalle dinamiche della globalizzazione¹⁴. Per questo spesso il tema fra cittadini e culture, fra cittadini e l'orizzonte normativo a cui fanno riferimento è messo a tema nell'agenda politica, come nella riflessione filosofica, specie in ordine alla questione su cosa significa essere oggi cittadini e se per esserlo occorre rinunciare alla propria unicità e differenza per aspirare a una uniformità di credenze e vedute.

Spinti dalla suggestione di Calvino e dalla sua “informe” città, si può immaginare la città e gli spazi plurali a partire da quella “soglia” che manca a Pentesilea: quella

¹⁰ A. FABRIS, *Etica delle macchine*, in “Teoria”, 2016, 2, pp. 119-36.

¹¹ J. L. AMSELLE, *Logiche meticce. Antropologia della identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; J. AUDINET, *Il tempo del meticciano*, Queriniana, Brescia 2001.

¹² C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Le lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2002.

¹³ G. BAUMAN, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna 2003.

¹⁴ N. G. CANCLINI, *La globalización imaginada*, Paidós, Mexico 1999; G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano 2000; P. SAVIDAN, *Il Multiculturalismo*, Il Mulino Bologna 2010.

soglia, quel confine intesi come punto da cui si dipartono le differenze, come snodo per costruire percorsi comuni. Ecco perché Penteseilea non fa *la* differenza fra dentro e fuori, ma si dilegua in una forma indistinta, non riuscendo a dar conto delle continue trasformazioni delle società umane né a darne un nome.

Dare un nome al disagio dei tanti cittadini delle città contemporanee significa osservare i fenomeni di de-culturazione, di isolamento, di depersonalizzazione dei suoi abitanti, specie in ordine alle patite esperienze “apocalittiche di fine del mondo”¹⁵ provocate dallo smarrimento di referenti identitari di chi è dovuto migrare o esiliare, per provare a trovare assieme gli strumenti con cui affrontare le problematiche etiche, esistenziali e sociali, di chi si è dovuto inserire in società diverse da quelle di origine¹⁶. Trasformare queste esperienze estranianti in spunti per integrazioni riuscite e per buone pratiche relazionali, così da trasformare *quell’ibrido*, nato dalla confusione di identità e di mondi che contrassegna le nostre città, in qualcosa di altro dall’informe, dal mal vissuto, dalle rivolte e dallo scontro. Ripartire da Calvino per re-immaginare i confini necessarie a definire Pantelisea. Confini intesi non come quelli che distinguono fra etnie e popoli, né quelle che pretendono di designare come buono il dentro e come cattivo il fuori, ma quelle che servono a dare espressione alle tante identità al confine¹⁷ che abitano le città, fra modernità e post-

¹⁵ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977

¹⁶ T. TODOROV, *L’uomo spaesato. I percorsi di appartenenza*, Donzelli, Roma 1996.

¹⁷ I. KAJON (a cura di), *Identità di confine*, Lithos, Roma 2010.

modernità, fra migranti e stanziali, fra conservatori e progressisti, fra identità chiuse e meticciate per dare finalmente una fisionomia di città vivibile e memorabile. Una fisionomia che si nutre delle tante storie dei suoi abitanti come delle costruzioni che nelle pietre e nei mattoni rievoca i suoni vitali di lingue e di voci che si inseguono e si intrecciano. Per proporre infine nuove visioni politiche e sociali.

Allora il confine o meglio la soglia come zona di confine fra mondi e contesti, come linea da cui tutto comincia e da cui tutto ha inizio, come punto di snodo fra identità diverse, fra incroci e innesti. Soglie come quel *tra*¹⁸ e *quell'attraverso cui si danno* e si disegnano trame intersoggettive che non soffocano gli uomini ma li lasciano liberi di essere e di distinguersi a partire dalla loro unicità e differenza e che nell'incontro si arricchiscono e si "alterano".

Riflettere sulla soglia può diventare inoltre spunto per creare spazi di interconnessione fra saperi diversi, come la riflessione filosofica e il sapere e le pratiche architettoniche, intrecci necessari quando non solo si immagina la città, ma la si costruisce. La riflessione filosofica come analisi del disagio e del desiderio di buone relazioni, come riflessione sulla relazione fra soggettività e alterità, l'architettura come la potenza dell'immaginazione con cui si disegnano e si tracciano gli spazi costruiti e abitati. Se l'architettura ha da sempre pensato i contesti abitativi e da sempre ha riflettuto su come far dialogare saperi e stili diversi dentro lo spazio

¹⁸ M. BUBER, *Il principio dialogico*, Ed. di Comunità, Milano 1959.

pubblico, allora può diventare occasione e stimolo per una riflessione filosofica che ha a cuore le trame intersoggettive al punto da vederle tradotte in visioni visibili e concrete e in *spazi espressione* degli sforzi di entrare in connessione con i tanti altri – i diversi, gli stranieri – che quotidianamente incontriamo.

Del resto, se il pensiero ha a che fare con un linguaggio che interroga lo spazio *in* comune allora, come scrive Jacques Derrida, il filosofo che ha intrapreso un interessante dialogo con architetti e urbanisti, «siamo sin dall’inizio» «all’interno del problema dell’architettura, a causa della spazialità del linguaggio»¹⁹. Pensare l’architettura come una possibilità attraverso cui il pensiero «pensa lo spazio» o meglio «scrive lo spazio», consente di dare espressione al “pensiero architettonale”, ad un pensiero che indaga la scrittura dello spazio a partire da quei tratti simili a quelli che l’architetto traccia nel disegno.

L’architettura fin dai suoi inizi, a differenza della pittura, del disegno, non è mai stata un’arte rappresentativa, poiché anche se imita il disegno progettuale, non si è mai lasciata ridurre alla forma artistica della rappresentazione, dell’imitazione, il che significa che deve prima di tutto pensare quel *tratto*, quel *getto* (*Wurf*) che la mano traccia prima della pianta, del prospetto, dello schizzo. E a partire da questo getto, o meglio da questo spazio in cui siamo gettati, uno spazio che *avviene* nella forma architettonica quando diventa visibile, il pensiero deve porre le sue domande: quelle sui limiti e sui confini dello spazio, come sulle soglie da tracciare e da attraversare.

¹⁹ J. DERRIDA, *Jacques Derrida. Invito alla discussione*, in *Adesso l’architettura*, cit., p. 161.

Le stesse soglie che ogni giorno attraversiamo quando passiamo da una stanza ad un'altra come da una relazione ad un'altra.

Partire dalla soglia per pensare al luogo in cui si dà una lingua, un confine, una identità per immaginare modalità dello stare e dell'abitare che si danno per incontri e per fusioni. Se l'ibrido ha da sempre segnato il passaggio da una forma data, esistente in natura, ad un'altra per contaminazione, attraverso una mescolanza che produce una molteplicità di relazioni,²⁰ allora le mescolanze, le fusioni, le ibridazioni assurgono a "luoghi generativi del nuovo",²¹ se riescono a mettere in relazione in modo nuovo, contaminandoli, culture, luoghi, contesti, stili, promuovendo incontri e relazioni che non mirano alla con-fusione né all'annullamento ma alla compresenza di misure differenti e di istanze di riconoscimento di cui anche l'architettura si *può* e si *deve* far carico²².

²⁰ C. POZZI, *Ibridazioni architettura natura*, Meltemi, Roma 2002.

²¹ P. ZELLNER, *Hybrid space. New forms in digital architecture*, Thames & Hudson, London 1999.

²² A. LANZANI, *Metamorfosi urbane. I luoghi dell'immigrazione*, Ossimori, Pescara 2003.

2. Jacques Derrida e l'architettura decostruzionista

È dall'incontro causale di Jacques Derrida con l'architettura avvenuto nel 1985, quando Bernard Tschumi, vincitore del concorso per il *Parc de La Villette* a Parigi gli chiede di collaborare con Peter Eisenman²³ che da tempo si interessa al decostruttivismo in architettura, che cominciano quei percorsi dati da una contaminazione inesausta fra la filosofia decostruzionista e l'architettura contemporanea ed espressa da numerosi incontri e seminari fra architetti, urbanisti, filosofi e studenti²⁴. L'architettura decostruzionista non è solo distruzione, non è solo negazione perché nel momento in cui vuole liberare l'architettura dai valori della funzionalità dell'habitat, dai valori dell'estetica, dell'utile, dalle finalità e dagli scopi che le sono esterni, non mira a ricostruire una architettura pura e originaria, ma cerca una sua *contaminazione* con altre arti, per metterla in questione, «dislocando la tradizione architettonica»²⁵ e cercando una scrittura architettonica che procede per tracce, per disseminazioni, per fratture, traendo spunto anche da cogenti questioni etiche e politiche, come avviene nella costruzione del Museo di Berlino dopo la caduta del Muro²⁶. E nelle disseminazioni, nelle fratture, nelle ibridazioni, nelle ombre, si prova a suggerire figure e spazi nuovi, *spazi visibili* attraverso cui gli abitanti come i suoi tanti spettatori e visitatori riescono a ripensare alle modalità di

²³ B. TSHUMI, *La case vide. La Villette 1985*, Architectural Association, London 1986.

²⁴ J. DERRIDA, *Labirinto e archi-testura*, in *Adesso l'architettura*, cit., p. 90.

²⁵ J. DERRIDA, *Il filosofo e gli architetti*, in *Adesso l'Architettura*, cit., p.193.

²⁶ J. DERRIDA, *Intervento al Berlin Stadforum*, in *Adesso l'Architettura*, cit., p. 306.

stare e abitare lo spazio pubblico. Per questo più di ogni cosa sono interessanti i dibattiti suscitati dagli incontri pubblici fra la filosofia decostruzionista e l'architettura. Per le sollecitazioni e le domande che hanno suscitato e ancora suscitano. Fra questi si ricorda una conferenza del 1991 in cui Derrida per spiegare l'identità particolare di Praga, comincia definendo cosa si intende per "soglia" in una città:

che cosa è una soglia, per una città? una porta, delle mura. Una frontiera amministrativa, una protezione naturale, il limite di un posto di dogana? È sufficiente dire la soglia per dire l'identità di una città?²⁷

E per spiegarsi meglio si appoggia ad un racconto, un racconto di un famoso scrittore praghese, Franz Kafka, il quale narra per l'appunto il sorgere di una città a partire da una "soglia": se non fosse tracciato un confine, se non fosse delineata una linea divisoria fra ciò che c'era prima e ciò che doveva ancora essere realizzato, nessuna città può avere inizio. E quel cantiere che segna questo inizio è attraversato dalla fatica del tracciare, come dalla forza dell'edificare:

In città si costruisce senza sosta [...] Siamo nel paese delle cave, costruiamo quasi esclusivamente in pietra anche il marmo è disponibile, è ciò che gli uomini trascurano nel costruire, è compensato dalla saldezza e inamovibilità del materiale²⁸

²⁷ J. DERRIDA, *Generazioni di una città: memoria, profezia, responsabilità*, in *Adesso l'architettura*, cit., p. 243

²⁸ F. KAFKA, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi (1917-1924)*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 270.

Kafka immagina il cantiere di una città, che si preoccupa di rendere saldi i confini e solidi gli edifici. Il sogno degli uomini che costruiscono è quello di realizzare una città dalla forte identità, che nell'uso di un materiale che "dura" e che resta "inamovibile" trova la forza per resistere al passare del tempo e all'attacco di progetti esterni ed estranei, per paura di contaminarsi e di disperdere l'originalità e l'eternità dell'inizio. Questa immagine di città posta accanto a quella di Calvino descrive e narra un altro modo di stare e di abitare. Da una parte Pentecosta una città in cui scompare il centro vitale, in cui svaniscono i luoghi intesi come luoghi di vita, gli spazi intesi come spazi vissuti, in cui svanisce il locale e il particolare in nome di una globalizzazione di interessi e di vedute, di una circolarità di mezzi e cittadini che finisce per mettere in crisi la stessa città al punto da farla sparire.

Dall'altra parte la città in costruzione immaginata da Kafka: una città che narra la sua potenza e che celebra nella propria costruzione la propria immortalità e inamovibilità e che trova il suo centro di potere in questa storica inamovibilità e nella eternità delle sue istituzioni. Così più cresce, più si fortifica dentro una identità irrigidita, ossificata nelle sue convinzioni e nelle sue istituzioni, come quel pugno che viene rappresentato nello stemma cittadino²⁹. Eppure, con la forza delle affermazioni e delle convinzioni cresce anche la rabbia, l'ostilità verso chi la potrebbe intaccare e trasformare: con la "voglia di crescere, nasce la voglia di combattere"³⁰. Visione che

²⁹ F. KAFKA, *Lo stemma cittadino*, cit., p. 392

³⁰ *Ibidem*

rimanda ad un altro racconto. Quello che racconta la fondazione di una città grandiosa e potente e della sua torre, di quella torre che doveva rappresentare la sua magnificenza ma che resta di fatto incompiuta per l'intervento di Dio, risentito per quell'atto di estrema superbia e tracotanza; "costruire una torre la cui cima arrivi fino al Cielo (*Gen 11,1-9*). Se la narrazione della nascita di una città si scopre *fondata* dentro il mito della forza e della eternità, più riappare, come in controluce, l'ombra della città di Babele. Una città i cui abitanti vengono dispersi nel mondo per colpa della loro tracotanza e di una torre che resta incompiuta, come segno di ciò che era stato fatto. Una ferita nella relazione, uno smacco ad una politica che si reggeva dentro una visione totalitaria, una critica nei confronti di un linguaggio autocentrato e autoreferenziale³¹. Sottolineare il valore simbolico di Babele significa sottolinearne la potenza ma anche il fallimento. Il fallimento di ogni desiderio di rimanere puri e intatti, chiusi nelle proprie precomprensioni e vedute, in una identità che cerca nell'"unica lingua" e nell'"unico nome" le ragioni dello stare assieme e che di fatto non regge di fronte all'irruzione di un Altro che chiede la nostra attenzione. La torre di Babele, richiamata da Kafka, così ci fa pensare ad un'architettura sì in costruzione, ma sconfitta dai «confini che vengono imposti ad una lingua universale per impedire il progetto del dominio politico e linguistico del mondo» e che «ci informa tra l'altro del fatto che la molteplicità delle lingue non è dominabile e che dunque non può esserci nessuna traduzione universale»³², nessuna traduzione logocentrica è data una

³¹ D. DI CESARE, *Utopia del comprendere*, Il Melangolo, Genova 2003, p. 68.

³² J. DERRIDA, *Labirinto e archi-testura*, in *Adesso l'architettura*, cit., p. 97.

volta per tutte, nessuna visione è mai esaustiva. Questo significa che «se la torre fosse stata terminata *non ci sarebbe alcuna architettura*. Solo l'impossibilità della torre di Babele rende possibile all'architettura, come alla molteplicità delle lingue, di avere una storia»³³, di avere una storia da raccontare e una memoria da tramandare. Una storia di successi e fallimenti che alimentano la memoria tramandata di generazione in generazione, legando in una trama infinita le generazioni tra di loro.

Se l'immagine babelica riporta alla questione di come sia difficile stare dentro le trame intersoggettive specie se sono disegnate da una sola prospettiva, le altre due immagini di città, quella disegnate da Calvino e quella disegnata da Kafka rappresentano – come un pendolo, il pendolo della modernità³⁴ - il complesso contesto del nostro tempo: a volte troppo globalizzato, a volte troppo legato a dinamiche di distorte chiusure dentro il proprio credo e la propria cultura.

È il difficile innesto di locale e globale ad indicare, infatti, la condizione in cui tutte le città contemporanee si trovano, ovvero quello della coesistenza di fenomeni diversi come la resistenza di una cultura autonoma, l'imposizione sofferta da una cultura assoggettata, la capacità di appropriarsi di elementi nuovi ed estranei, l'alienazione di gruppi etnici minoritari ai quali è negato l'accesso al riconoscimento della loro identità. Così se da una parte la globalizzazione tende a negare il

³³ *Ivi*, p. 99.

³⁴ Á. HELLER, *Omnivorous Modernity (La modernità onnivora)*, in R. KILMINSTER - I. VARCOE (ed.), *Culture, Modernity and Revolution, Essays in Honour of Zygmunt Bauman*, Routledge, London 1996, pp. 102-124

riconoscimento di culture o etnie particolari, tuttavia questa stessa “multiculturalità metropolitana”³⁵ è attraversata da profonde contraddizioni e disuguaglianze soprattutto nei confronti di chi ha identità meno forti.

Tramontati i vecchi modelli con cui le nazioni riuscivano a combinare fra loro culture e razze che ospitavano al proprio interno, dappertutto nelle città contemporanee si vanno ridisegnando le “architetture della multiculturalità”³⁶. In un certo senso il fenomeno odierno del multiculturalismo rappresenta per alcuni aspetti un ritorno ad un tempo “in cui tutte le civiltà sono entrate, sotto la spinta della globalizzazione, in una gigantesca trama di rapporti reciproci che delineano quella polifonia babelica di linguaggi– e che si lascia intravedere nella narrazione di Kafka– che Derrida descrive come “*verstimmung generalizzata*”³⁷. Questa fa sì che ciò che sembrava familiare ci appare estraneo e viceversa, che le distinzioni di vicino e lontano, interno ed esterno, di membro di una comunità e di stranieri si sono talmente assottigliate nelle reti di una società planetaria, che pur continua a mantenere distinzioni geografiche e territoriali. Il fenomeno delle migrazioni pone, infatti, il problema del mancato riconoscimento di culture minoritarie come il fatto che non tutti sono titolari di diritti, che non tutti hanno lo stesso grado di rispetto. Questo vuol dire che la stessa idea di spazio politico come spazio condiviso di beni e servizi va

³⁵ M. CASTELLS, *La nascita della società in rete*, università Bocconi, Milano 2002

³⁶ F. FISTETTI, *Multiculturalismo. Una mappa fra filosofia e scienze sociali*, cit. p. VIII.

³⁷ Ivi, p. 134.

nuovamente ripensato, magari a partire dalla stessa progettazione degli spazi cittadini, in cui dando finalmente spazio alla contaminazione di culture e linguaggi differenti- come del resto l'architettura ha sempre fatto³⁸- si può cominciare a dare espressione alla ricchezza della *differenza* come alla risorsa dell'intreccio fra racconti diversi³⁹.

3. Sulla differenza in architettura

In effetti l'architettura decostruzionista così come è stata pensata da Derrida deve dare espressione a questa polifonia di linguaggi e di espressioni con cui dare un suo contributo alla riflessione sulla difficile modalità dello stare e dell'abitare nelle metropoli contemporanee. Questa è un'architettura che tiene conto della frattura originaria, come dell'impossibilità di sanare la frattura fra il cielo e la terra, fra popoli e culture: «forse è anche una caratteristica del postmoderno il fatto di tener conto di questa sconfitta. Se il moderno si distingue per l'aspirazione all'autorità assoluta, così il postmoderno è la constatazione o l'esperienza della fine di questo piano di dominazione»⁴⁰, in nome di una rottura con la metafisica occidentale che non impone

³⁸ P. CAPUTO (a cura di), *Le architetture dello spazio pubblico. Forme del passato, forme del presente*, Electa, Milano 1997

³⁹ P. DE ROSSI, C. DE LUCA, E. TONDO, *Architettura e narritività*, Edizioni Unicopoli, Milano 2000; P. Mello, *Metamorfosi dello spazio. Annotazioni sul divenire metropolitano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

⁴⁰ J. DERRIDA, *Labirinto e archi-testura*, in *Adesso l'architettura*, cit., p. 100.

un salto al di fuori della tradizione logocentrica per atterrare su un terreno alternativo e differente dalla tradizione.

«Estranea al postmodernismo e al decostruzionismo, la decostruzione serve a mettere in questione la stessa logica che presiede alla formazione degli “ismi” e dei “post”»⁴¹. Anzi «la decostruzione non è una teoria, né una filosofia. Né una scuola, né un metodo. Neanche un discorso, un atto o una pratica. È ciò che accade, che sta accadendo oggi (...). La decostruzione è *l'evento*»⁴², è la legge strutturale che presiede la formazione delle teorie che si “gettano” in un campo di forze non unificabile e non identificabile.

Lo spazio architettonico diviene il luogo in cui le “teorie” “si gettano”. In francese *jetée*, “gettata”, indica il pontile che si allunga verso l’acqua per accogliere le imbarcazioni e il filosofo utilizza questo termine per rappresentare iconicamente il movimento di esposizione e di successiva ritrazione, di avanzata verso l’ignoto e di necessaria ritirata in un luogo di senso ogni volta in cui si vuole tracciare un segno, una identità definitiva. In questo contesto ogni “gettata teorica”, ogni teoria si colloca in un contesto conflittuale e competitivo, non solo per l’antagonismo che ci può essere tra due teorie differenti, ma per una situazione più originaria che affonda le sue radici nella pretesa della gettata stessa di legittimare e di comprendere in sé tutte le altre gettate (passate, presenti e future). Perciò ogni gettata non deve essere

⁴¹ G. LEGHISSA, *Derrida e la questione della radicalità*, in J. DERRIDA., *Come non essere postmoderni*, Edizioni Medusa, Milano 2002, p. 7.

⁴² J. DERRIDA, *Come non essere postmoderni*, cit., p. 45.

considerata come una parte accanto ad altre che insieme costituiscono un tutto, ma una posizione che trae la sua identità dall'inclusione delle altre identità, per contaminazione, per innesto: «con l'innesto si ha qualcosa di non meccanico, qualcosa che non solo vive, ma che dà vita ad una nuova organizzazione [...] un innesto è il movimento e la produzione di un nuovo organismo vivente»⁴³, una negazione di un'identità pura⁴⁴.

Decostruzione, allora, come cancellazione e apertura dei confini imposti, come demolizione di qualsiasi struttura gerarchizzante che raccoglie e ordina la molteplicità dei discorsi, “gettata destabilizzante” che scuote ogni teoria per far emergere la “contaminazione originaria” in uno spazio inteso come movimento di forze e in cui i confini sono sempre cancellati, ridisegnati, ritracciati nell'essere cancellati, in cui tale eterogeneità introiettiva non trova riscontro né in una concezione diacronica né in una sincronica del tempo. Ciò che avviene è il movimento della *differance*, della dif-ferenza, legge strutturale e nascosa alla base di ogni produzione di significato ma che è impossibile da trovare poiché il suo tracciarsi è allo stesso tempo un cancellarsi: è un darsi in una forma che non è quella del presente, perché si dà sottraendosi, nella cancellatura di sé, nel suo infinito differirsi.

Se la metafisica tradizionale ha sempre accordato un ruolo preminente alla *foné*, alla voce come luogo della vicinanza assoluta tra significante e significato, ciò ha

⁴³ J. DERRIDA, *Frammenti di una conversazione con Jacques Derrida*, in *Adesso l'architettura*, cit., p. 109

⁴⁴ J. DERRIDA, *Come non essere postmoderni*, cit., p. 31.

determinato una condanna della *grammè*, come spiega Platone nel *Fedro*, in cui la scrittura è intesa come il luogo della perdita del senso. Per questo ogni decostruzione si configura come una lotta al logocentrismo, alla metafisica della presenza, alla *fonè*, ma non per risalire dal significante al significato, ad una dimensione pura del senso nella sua immediata presenza a sé, ma al contrario per la convinzione che non esiste nessuna presenza originaria, nessun senso puro che si contaminerebbe esteriorizzandosi, materializzandosi nel corpo significante⁴⁵.

La critica di Derrida alla metafisica della presenza è condotta attraverso una rivalutazione della scrittura, da intendersi non come grafia ma come «spazio di iscrizione» per cui viene indagato il movimento di scritture presente in ogni “testo”, in quel gioco che si crea tra i “segni” di un testo e che corrisponde al gioco attivo della differenza. La realtà della scrittura si presenta allora come traccia o supplemento: «la *supplementarietà* è proprio la differenza, l’operazione del differire che, nello stesso tempo, fonde e ritarda la presenza, sottomettendola di conseguenza alla divisione e al ritardo originario»⁴⁶. E ancora: «la traccia non è la sparizione dell’origine, qui vuol dire che l’origine non è affatto scomparsa, la traccia che diviene così l’origine dell’origine»⁴⁷: non c’è origine perché il prima e il dopo, l’origine e la non origine, la presenza e l’assenza sono da sempre ricompresi nella supplementarietà, nel movimento differenziale. La scrittura o meglio l’archi-scrittura

⁴⁵ J. DERRIDA, *Della grammatologia*, Jaka Book, Milano 1998. J. Derrida, *Chōra*, Jaka Book, Milano 2019.

⁴⁶ J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno. Il problema del segno nella filosofia di Husserl*, Jaka Book, Milano 1997, p. 127.

⁴⁷ J. DERRIDA, *Della grammatologia*, cit., p. 92.

come luogo-non luogo del gioco infinito tra iscrizione e cancellazione, del gioco della traccia. La traccia non è l'impronta di una presenza che fu e che si può ripristinare, ma è cenere⁴⁸, è ciò che resta senza restare.

La *differance* serve a porre l'attenzione sul carattere dinamico e irriducibile della presenza, dell'identità che si determina in relazione ad altro e sullo spazio architettonico abitato dalla differenza, su uno spazio che si dà come presenza visibile ed invisibile per quel gioco infinito del differire. In questa architettura dove ordine e disordine convivono, poiché tutto è già da sempre decostruito, mescolato, contaminato, non c'è dimora né collocazione se non nel movimento della differenza, che colpisce la stessa idea di identità architettonica. Tale identità nel movimento della differenza non è più qualcosa di dato, ma ciò che si determina in relazione a un altro, differendo da sé in ciò che non si dà più nell'ordine di una presenza stabile, ma in ciò che da sempre lo turba, o meglio lo perturba, per dirla con Freud, destabilizzando⁴⁹. In tal senso la *differance* non smette di produrre effetti perturbanti in ogni sistema che si organizza a partire dalla sua rimozione, come l'ordine del discorso che innerva ogni istituzione che governa la vita, dalla politica alla cultura, – di cui l'architettura è la manifestazione simbolica più evidente – ma anche ogni vuota definizione come ogni rigida e chiusa identità.

⁴⁸ J. DERRIDA, *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze 1984, p. 11.

⁴⁹ A. VIDLER, *Il perturbante in architettura. Saggi sul disagio nell'età contemporanea*, Einaudi, Torino 2006; F. VITALE, *Mitografie. Jacques Derrida e la scrittura dello spazio*, Mimesis, Milano 2012.

Perché nel complesso mondo in cui viviamo la nostra identità è destinata al confine, esposta alla relazione e alla contaminazione.

Come non pensare alla stessa storia di Derrida⁵⁰, mai del tutto francese, o algerino, mai manifestatamente ebreo. Nessuna appartenenza definita, nessuna identità chiusa ad una etnia, a un credo, ad una comunità, ma capace di entrare in relazione con lingue e mondi differenti. Una identità sentita affine a quella dei marrani⁵¹, quegli ebrei che durante il medioevo dovettero convertirsi al cattolicesimo per paura e per imposizione, pur restando ebrei nel segreto più intimo della loro coscienza. Una appartenenza, quella ebraica, mai più detta né professata e per questo sentita al contempo come intima e come estranea, come intima perché celata nel segreto del sé ed estranea perché altra da quella manifestata pubblicamente. L'identità del marrano a cui sente di partecipare il filosofo è quella di colui che custodisce e nasconde l'essenza della sua origine, esponendola al rischio della cancellazione, come della contaminazione. Per il marrano l'esteriorità deve divenire, a costo della sua stessa vita, il luogo dell'identità autentica, mentre l'essenza della sua fede emigra in un altro luogo, che resta nascosto e celato. Una essenza che resta estranea e familiare, ospitale e inospitale; una identità che più che rivelata, va decostruita da quel luogo che mantiene scisse identità e differenza, per allocarsi al confine.

⁵⁰ J. DERRIDA, *Abramo l'altro*, Cronopio, Napoli 2005; J. DERRIDA,, *Confessare l'impossibile*, Cronopio, Napoli 2018; G. SOLLA, *Marrani. Il Debito segreto*, Marietti1820, 2008.

⁵¹ D. DI CESARE, *L'identità negata. Sui marrani* in I. KAJON (a cura di), *Identità di confine*, cit., pp. 43- 63. D. DI CESARE, *Marrani. L'altro dell'altro*, Einaudi Torino, 2018; G. SOLLA, *Marrani. Il Debito segreto*, Marietti1820, 2008.

Per questo il pensare non può farsi complice di sterili politiche dell'identità, in grado di proporre convivenze di facciata che non reggono di fronte alla realtà.

4. Sulla contaminazione e sull'ibridazione degli spazi

Il lavoro della decostruzione si caratterizza così come un gesto necessariamente doppio, un gesto che pur cancellando i concetti ereditati dalla tradizione, consente che questi vengano letti e utilizzati “sotto barratura”, ovvero portati all'estremo e analizzati fino al loro esaurimento alla luce di situazioni sempre nuove. Se è imprescindibile partire da concetti come identità e differenza, come intercultura e multiculturalismo, come cittadinanza e di inclusione, tuttavia queste parole non devono diventare il lessico di retoriche politiche della uguaglianza, deficitarie e fallimentari, ma una opportunità per riflettere su cosa sia significativi rendere oggi vivibili le nostre città per tutti i suoi cittadini, specialmente per coloro che vengono da altrove, perché non si ceda alla provocazione della ultima biennale di Venezia, in cui Marte diventa la destinazione per i migranti divenuti “space refugees” pur di non contaminare le sin troppo congestionate metropoli contemporanee⁵². Ascoltando invece la provocazione di Kafka, dopo quella di Calvino, se le città ritrovano, seppur in controtelaio, il racconto babelico, allora possono con responsabilità farsi promotrici di cambiamenti futuri. La suggestione del racconto di una torre rimasta incompiuta

⁵² Biennale di Venezia 2019.

invita a cercare nella relazione non la perfezione e la completezza, bensì la sua incompiutezza, la sua ombra, la sua imperfezione. Perché solo se si pensa che il proprio mondo non è la perfezione ci si può aprire senza pregiudizi alla relazione con tutti coloro che portano altre visioni e altre ragioni. In tal senso è come se l'imperfezione desse valore alla perfezione, l'invisibile all'invisibile, la cecità alla luce. Quel velo che adombra la vista del disegnatore come del progettatore, quando disegna e progetta, quando riflette su ciò che vuole realizzare, quando lascia zone d'ombra attraverso cui far risplendere la luce, è ciò che rende immortale la sua opera, perché lascia che il suo significato non si dia una volta per tutte ma resti infinitamente interpretabile. Proprio perché nessuna interpretazione è mai esaustiva, ciò fa pensare che ogni opera si dà insieme al suo rovescio, la luce e l'ombra, la gloria e il pianto⁵³, la comprensibilità e l'incomprensibilità. Come il racconto babelico non rimane solo il racconto del fallimento, ma anche della rinascita. Da questo si dipartono altre storie e altri racconti, come quelli che narrano della nascita di popoli e nazioni, di linguaggi e culture, dimostrando come da una sconfitta e da una interruzione è sempre possibile far nascere nuove storie di incontri e di incroci. Allora ciò che vela il nostro sguardo, ciò che rende incompiuta la nostra opera è ciò che affina la nostra vista, perché ci rende meno concentrati su noi stessi e più vigili e attenti nel cogliere accanto a noi la presenza di altri, i suoi desideri e le sue aspettative e ci rende pronti a compiere gesti

⁵³ J. DERRIDA, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Aestetica Milano 2003.

di mediazione, di traduzione di stili e idiomi diversi, a dispetto a volte anche di politiche identitarie chiuse e anacronistiche.

Solo così l'ibridazione fra culture può dare luogo ad una "civiltà planetaria dell'inter-nazione"⁵⁴, una civiltà che scopre nella accoglienza e nella tensione verso la reciproca comprensione le modalità attraverso cui ci si può orientare verso un futuro generosamente vitale e che necessita di una continuità generazionale. Quella continuità che Kafka intravedeva in ogni città capace di farsi promotrici di promesse e di speranze, che Calvino auspicava nelle città intese come scambi di parole, di desideri e di ricordi e che ogni cittadino scopre in ogni città in cui le soglie – intese anche come le difficoltà e le incomprensioni- non sono ridotte ai confini demarcate dai fili spinati, ovvero confini che segnano identità ed escludono le differenze, ma il punto di passaggio necessario per mutare visioni e prospettive. A partire da ogni singolo cittadino che in prima istanza e in prima persona si fa promotore di dinamiche di inclusione e non di esclusione.

Se poi di questa riflessione si fa carico anche una architettura che disegna città e ricerca nuove strategie di trasformazione urbana e modi originali di intendere gli spazi, specie quando la rottura dei confini della spazialità chiusa e conclusa dell'edifici consente di creare spazi permeati da temi ricorrenti di contaminazione, ibridazione e movimento che segnano un cambiamento significativo nella disciplina

⁵⁴ M. MAUSS, *La nazione e l'internazionalismo*, «Post filosofie», gennaio-dicembre 2, 2006.

progettuale, allora questi gesti mutano anche l'aspetto visibile delle città e invitano tutti gli uomini che la abitano a ripensare appartenenza e estraneità, a riflettere sulla loro identità da sempre ibridata e contaminata. È, infatti, il modo in cui oggi intendiamo la nostra appartenenza e la nostra estraneità⁵⁵ che *fa la differenza*, come già indicava Derrida, per il presente e per il futuro. Un presente che solo in questa capacità di dare espressione sia a familiarità che estraneità può aspirare a diventare più umano, ovvero più aperto alla comprensione dell'umanità che agisce e che soffre. Un futuro più vitale se capace di intravedere in ogni figura sprazzi di un tempo *ancora* da venire.

⁵⁵ «Per avere una reale esperienza dello spazio [...] tu devi essere talvolta ai margini del disagio, del non essere a casa» (J. DERRIDA, *Jacques Derrida. Invito alla discussione*, in *Adesso l'architettura*, cit., p. 170).

Giovanna Ferrara

**FORMAS DE NOMBRAR LO INNOMBRABLE: APROXIMACIÓN A LA
PALABRA MUERTE**

**WAYS TO NAME THE UNNAMEABLE: APPROACH TO THE WORD
“DEATH”.**

ABSTRACT En las siguientes páginas delinearemos un primer esbozo acerca del estudio del término muerte y su taxonomía en las diferentes expresiones de uso cotidiano a partir de las definiciones y entradas del DRAE. El trabajo en su conjunto es sólo el principio de un estudio integrador con muchas posibilidades de explotación, desde una perspectiva pragmática contrastiva y cultural, en el ámbito traductológico de lenguas afines (español e italiano).

Palabras clave: uso de la palabra muerte, locuciones, fraseología, lenguas afines, pragmática contrastiva y cultural, traducción.

ABSTRACT In the following pages, we are going to outline a first draft about the study of the term “death” and its taxonomy in the various daily expressions, starting from the definitions and the entries of the DRAE. The work, in its entirety, is just the beginning of a supplementary study with many possibilities of utilization, from a

contrastive and cultural pragmatic perspective, in the field of translation studies of similar languages (spanish and italian).

Keywords: use of the word “death”, locutions, phraseology, similar languages, contrastive and cultural pragmatic, translation.

1. Premisa

En las siguientes páginas delinearemos un primer esbozo acerca del estudio del término muerte y su taxonomía en las diferentes locuciones y expresiones de uso cotidiano a partir de las definiciones y entradas del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (DRAE) sin adentrarnos, por el momento, en los interesantes aspectos y funciones gramaticales que presenta la palabra. En efecto, el trabajo en su conjunto es sólo el principio de un estudio integrador con muchas posibilidades de explotación, desde una perspectiva pragmática contrastiva y cultural, en el ámbito traductológico de lenguas afines (español e italiano), así como también su uso en las variantes del español.

El estudio se basa en la teoría del lenguaje que argumenta la lengua en cuanto expresión y percepción de la realidad (Coseriu, 1977; Halliday, 1982; Hall, 1978, 1986, 1989). El marco teórico, a partir de la metáfora conceptual (Lakoff y Johnson, 1980; Ducrot, 1986), se orienta hacia el uso del término en un contexto determinado (Marcus y Fisher, 2000; Slama-Cazacu, 1970), con un enfoque

sociocultural de la comunicación (Schmucler, 1984; Casado Velarde, 1991). Veremos cómo el término adquiere diferentes sentidos según el contexto socio-cultural.

2. Definición de muerte

Cuando estudiamos una lengua entramos en contacto con una nueva realidad y una nueva sistematicidad que conlleva un orden de regularidades diferente al nuestro. Es un discurso “ya dicho” o mejor entredicho que no nos pertenece, pero posee todas las potencialidades para una nueva construcción de sentido.

La palabra muerte es un término que posee una gran cantidad de acepciones en español impregnadas por una fuerte carga metafórica. El DRAE nos proporciona diversas definiciones del término al que pasaremos ahora revista.

1. Cesación o término de la vida. 2. En el pensamiento tradicional, separación del cuerpo y el alma. 3. Acción de dar muerte a alguien. 4. Destrucción, aniquilamiento, ruina (la muerte de un imperio). 5. Figura del esqueleto humano, a menudo provisto de una guadaña, como símbolo de la muerte (se le apareció la Muerte en sueños). 6. Cosa o persona en extremo molesta, enfadosa o insufrible.

Siempre se ha considerado la muerte como un fracaso, pero existen algunas expresiones que poseen una carga positiva. Se trata de identificadores lingüísticos que se trasladan a otros ámbitos a través de una verbalización disfrazada.

3. Expresiones de muerte

Focalizando nuestra atención en el uso de las diferentes locuciones del término muerte presentes en el DRAE, notamos como muchas veces el término pierde su carga metafórica negativa y adquiere connotaciones positivas según el uso y contexto de proferimiento. La ambigüedad de las locuciones se soluciona en el discurso y contexto de enunciación en relación con los hablantes y su propia idiosincrasia y bagaje cultural. Todo ello determinado por la fuerte carga metafórica y muchas veces irónica propia de dichas locuciones. Por supuesto, requiere el uso del principio de cooperación por parte de los participantes en la conversación. El estudio sistemático no es suficiente, ya que la capacidad creadora del lenguaje nos sorprende a través de una multiplicidad de formas y sentido que puede adquirir un término en diferentes locuciones. En efecto, recurrimos a nuestra palabra innombrable diariamente a través del uso que hacemos de diferentes expresiones positivas y negativas.

El término muerte lleva consigo un simbolismo implícito que origina una sucesión de locuciones y frases hechas, ante las que no se sabe cómo actuar. La utilizamos tanto en el lenguaje hablado como en el escrito, pues responde a la reivindicación de forjar conceptos abstractos en las imágenes de la vida cotidiana indispensables en la economía del lenguaje.

Presentaremos sólo algunas de las muchas locuciones más importantes de muerte proporcionadas por el DRAE:

1. A muerte: Hasta conseguir la muerte o la destrucción de uno de los contendientes; duelo, combate a muerte; luchar, combatir a muerte; implacable, feroz; odio, defensor a muerte.
2. De mala muerte. De poco valor o importancia, baladí, despreciable: Un empleo de mala muerte.
3. De muerte. Dicho de una cosa: Que está muy bien, que agrada enormemente. Dicho especialmente de una sensación: Muy fuerte, intensa. Un disgusto de muerte.

Todo lo que concierne con el término muerte muchas veces parece ser un tabú y preferimos no mencionar la palabra. En efecto, existe una rica fraseología para hablar de ella de forma figurada; se trata de eufemismos, sinónimos que en apariencia no poseen una carga negativa como la palabra en sí: perecer, fallecer, finalizar, expirar, sucumbir, irse (al más allá), apagarse, etc. Se utilizan también algunas expresiones como pasaje trascendental en ámbito religioso: subir al cielo, entregar el alma, descansar en la paz del Señor, irse al otro mundo o pasar a mejor vida.

Otras expresiones se relacionan con la muerte en cuanto experiencia física: exhalar el último respiro, cerrar los ojos. Muchas poseen fuertes connotaciones irónicas: caerse redondo, quedarse como un pajarito, estirar la pata, irse/mandar al otro barrio, salir de casa con los pies por delante, quedarse tieso, irse a criar malvas. Se esconde la palabra muerte, no se menciona nunca, es innombrable como en: es la ley de la

vida, así es la vida, se ha ido a mejor vida, le llegó la hora, se nos adelantó, se enfrió, se fue a mirar los rabanitos desde abajo, se fue al patio de los callados.

Sin embargo, en el lenguaje de todos los días, muchas veces utilizamos el término muerte para referirnos a diferentes acciones: muere el móvil, el coche, cuando no funciona; se carga con el muerto o se quita el muerto de encima; muchas veces nos encontramos en un punto muerto, ángulo muerto, y aún más el espacio, el tiempo y las horas “muertas”. La palabra pierde su carga negativa y adquiere nuevas connotaciones a través del lenguaje figurado como en “mosquita muerta”, o también para referirnos a la pobreza utilizamos “no tiene donde caerse muerto”; con los estados físicos decimos muerto de hambre (utilizado también como despectivo o insulto), de frío, de sueño y también un susto de muerte, así como resulta más agradable “estar muerto de risa” o “morirse de ganas”.¹

Notamos la asimetría entre el verdadero significado de la palabra y su uso. Es el poder de la palabra y el poder hacer cosas con las palabras que determinan su función en un contexto determinado. Lo innombrable del lenguaje, lo que no se expresa abiertamente, lo no dicho es lo que sustenta el habla.

¹ No entramos en estas páginas en el amplio uso del verbo matar (se llevan a matar, se matan callando, coloquialmente ser/estar matao, con sus matices diferenciadoras sólo por citar algunos ejemplos). Así como tampoco nos explayaremos en los derivados y compuestos de morir pues representan otros futuros ámbitos de estudio. Baste con citar algunos ejemplos. El verbo enterrar “un asunto”, “tener vela en un entierro”, “ser una tumba” “mover el esqueleto”. De una fiesta podemos decir que es un velorio, en el sentido de ser aburrida; se puede resucitar a un muerto y desenterrar el hacha de guerra.

La multiplicidad de significados del término permite utilizarlo en diferentes campos semánticos. Es la construcción de sentido en donde el contexto y la experiencia son el punto de partida para construir significados entrecruzados con la palabra muerte. Es la maravilla de la versatilidad del lenguaje y sus múltiples facetas y matices según el contexto situacional en relación con la percepción de la realidad. El valor positivo se encuentra maquillado de negatividad y viceversa. Es aquí en donde el lenguaje cumple un papel fundamental, pues es gracias a su versatilidad y ambigüedad que podemos dar multiplicidad de contenidos a una simple palabra, cuya connotación principal es negativa y que muchas veces no solemos utilizar con su verdadero significado, valiéndonos de eufemismos, y que en cambio utilizamos como locuciones para designar conceptos que, si bien designan lo mismo en su fulcro, se alejan de su significado original.

Se presenta como una palabra doble, en el sentido que puede adquirir diferentes connotaciones en cuanto posee un aspecto explícito y uno implícito. Es un vínculo inconfeso entre el lenguaje y la muerte, todo lo que subyace a través del “no decir” y de nombrar lo innombrable que se hace presente en el habla cotidiana:

Tras el velo del lenguaje, un indecible oscuro y al mismo tiempo sagrado. Para Hegel se trata de esa inmediatez que el lenguaje presupone pero que nunca puede articular [...] para Heidegger es aquello que toda palabra deja sin decir y que nos destina a la tradición y al lenguaje (Pardo, 2003).

El contrasentido es “el hombre como el ‘mortal que habla’ y que apuesta por otro modo de pensar de lo que no puede nombrarse” (Pardo, 2003) y que en la vida contemporánea adquiere valores y connotaciones diferentes. Es la “idea de una palabra humana transparente a sí misma sin límite de indecibilidad” (Pardo, 2003). Esta mediación resulta ineludible en la comprensión de determinadas expresiones y locuciones. Por lo tanto, es imprescindible considerar el carácter constructor de la palabra que en una determinada realidad crea una red de significados (Mazzetti Latini, 2017).

Somos herederos de una experiencia gramatical, normativa y simbólica que arma nuestras acciones; las clasifica, ordena y conceptualiza (Mèlich, 2012). Se trata de un universo de construcción infinita que a partir de un número limitado de signos crea infinitos significados.

Cuando en un encuentro los interlocutores poseen diferentes normas, pueden producirse conflictos comunicativos y malentendidos (Cf. Tusón, 1994a). Hay aspectos de esa nueva cultura que sorprenden positivamente y otros negativamente. Byram-Fleming (2001, p. 15) afirma que un hablante intercultural es consciente de sus propias identidades y culturas, de cómo otros las perciben, y es conocedor de las identidades y culturas de las personas con quien interactúa.

La intención de estos breves ejemplos es encontrar y formular nuevos objetivos y potencialidades integradoras en el ámbito traductológico de lenguas afines tanto desde una perspectiva pragmática como en situaciones interculturales.

4. Hacia un potencial cotejo con el italiano

En las locuciones y expresiones de la palabra muerte en español e italiano existen unidades de simetría y equivalencia (en ámbitos formal, semántico y funcional) que pueden llegar a una equivalencia traductológica.

Tratar de encontrar las locuciones concordantes no es tarea fácil, pero que expresen el mismo concepto o significado semántico sí. Se apostará por una conceptualización y lexicalización de esta palabra en ambas lenguas.

Como afirma Corpas Pastor “Somos testigos de una auténtica globalización fraseológica” (Corpas Pastor, 2003: 55), de modo que los estudios fraseológicos aclararán las dudas en cuanto al entendimiento y traducción de las unidades fraseológicas (Ufs) a través de la búsqueda de correspondencias interlingüísticas.

En el trasfondo de lo que sentimos como “equivalente” o “casi equivalente” coexisten en italiano y en español diferentes formas de organización morfológicas, sintácticas y semánticas que enuncian y significan cosas diferentes. Para ello, en un próximo trabajo, nos serviremos de las diferentes locuciones utilizadas en ambas lenguas con la palabra muerte presentes en diccionarios monolingües y bilingües de español e italiano; así como el uso del término en los discursos cotidianos producto de dos visiones diferentes de ver el mundo, aunque se trate de lenguas y culturas cercanas con marcas de identidad a veces no transferibles.

Según la visión del mundo de cada comunidad lingüística existen diferentes culturas, entonces el problema mayor es el de tratar de traducir las diferencias particulares de la propia experiencia de cada lengua. En este sentido, una palabra opera siempre en una determinada relación estructural, en una frase, en una locución y en un determinado contexto sociocultural.

De este modo será oportuno ahondar algunas locuciones que aparecen con la palabra muerte y que no tienen su equivalente inmediato en italiano. Cabe destacar, que el estudiante de ELE “descubre” estos matices, casi siempre, fuera del aula, cuando posee una competencia elevada de la lengua y es capaz de desenvolverse con plena autonomía en los meandros de la nueva realidad lingüística y cultural, y dado que no los reconoce lo induce a una sarta de malentendidos y choques culturales. Las diferencias culturales son evidentes en la lengua y en la forma en que ambas culturas conciben el término y lo tratan en las diferentes locuciones, si bien muchas veces los estudiantes no se dan cuenta y seguirán empleando sus propios modelos de comunicación.

Ambas lenguas aprehenden el término y su uso de la misma forma, es decir poseen la misma organización, pero muchas veces no presentan la misma simbología. Esto es evidente en la falta de isomorfismo entre las locuciones de las dos lenguas objeto de próximos estudios. En efecto, planteamos establecer como se diferencian ya que están condicionadas por las costumbres, historia, política, etc. de ambas naciones. Para ello basten por el momento los siguientes ejemplos: En italiano utilizamos la expresión

“avere o prendersi una fifa blu” en el sentido de “spaventarsi a morte”; probar tanto miedo hasta el punto de que el color de la cara asume un matiz “bluastro” (lo que en español corresponde al color blanquecino de la piel y no al azul del italiano). Su equivalente no isomórfico en español es “pillarse un susto de muerte”. Otra expresión que llama particularmente nuestra atención es “ponerle el pijama de madera a alguien”, lo cual nos lleva inmediatamente a la locución no del todo isomórfica en italiano “mettere il cappotto di legno” o mejor “mettere ‘o cappotto ‘e lignammo” literalmente poner el abrigo de madera (ataúd) a una persona, utilizada sobre todo en la jerga de la camorra.

5. Conclusiones y futuros trabajos

Somos conscientes que las palabras “dicen” mucho más de lo que expresan y estamos de acuerdo con Mazzetti cuando afirma que “la forma simbólica del mensaje ocupa un lugar privilegiado dentro del intercambio comunicativo” (Mazzetti Latini, 2017). De modo que son los dispositivos culturales los que “moldean” la polisemia semántica y nos ayudan a comprender el mensaje a través de una reflexión acerca del uso de las palabras.

En estas páginas hemos notado como, muchas veces, la palabra muerte se identifica con la vida, el lenguaje conforma la amplitud de percepción, comprensión y enunciación a través de una red de intertextualidades instaurando arquetipos que

intervienen e influncian el lenguaje cotidiano; así como algunas estrategias implícitas de censura para no utilizar el término con su significado primordial.

Se ha querido dar importancia sobre todo al aspecto pragmático, que se encuentra en todo tipo de comunicación e intercambio lingüístico, en el encuentro con esta palabra innombrable en la percepción de otra realidad cultural y lingüística, dejando a un lado, por el momento, los problemas que puede ocasionar la gramática. Se espera que estas líneas sean un puente de colaboración y puedan ayudar a entender mejor algunos aspectos que muchas veces pasan desapercibidos cuando utilizamos la palabra muerte.

Se vislumbra también que una nueva perspectiva pragmática e intercultural puede facilitar el trabajo a quien se acerca al estudio de leguas próximas, ya que hay que sondear el verdadero significado del enunciado a través de las implicaturas conversacionales para entender de lleno (aunque esto a veces no basta) el significado de un mensaje, teniendo en cuenta los diversos factores que actúan e interactúan en una comunicación. Hay que poner el énfasis en la “conciencia” de que aprender una lengua es aprender la manera de actuar en la realidad en que se habla dicha lengua y que esto implica también aprender su cultura.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

Real Academia Española, (2014), *Diccionario de la lengua española* (23.a ed.).

Consultado en <https://dle.rae.es/>

Balboni, P. (1999), *Parole comuni culture diverse*, Venezia, Marsilio.

Byram, M., Fleming, M. (eds.) (2001), *Perspectivas interculturales en el aprendizaje de idiomas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Calvi, M. V., San Vicente, F. (eds.) (2003), *Didáctica del léxico y nuevas tecnologías*, Viareggio, Baroni.

Casado Velarde, M. (1991), *Lenguaje y cultura. La etnolingüística*, Madrid, Síntesis.

Chang D., Jara L. (2013), “El lenguaje de la muerte”, *Rev. cuerpo méd. HNAAA*, 6 (3), pp. 40-43. Recuperado de [Dialnet-ElLenguajeDeLaMuerte-4687271%20.pdf](#) [consultado 12 – 12 – 2020].

Ducrot, O. (1986), *El decir y lo dicho*, Barcelona, Paidós.

Escandell Vidal, M.V. (1996), *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Ariel.

Geertz, C. (1988), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, S.A.

Gumperz, J., Hymes, D. (eds.) (1982), *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston.

Hall, S. (2004), “Codificación y descodificación en el discurso televisivo”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 9, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 215-236. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC0404110215A/7318> [consultado 12 - 12 -2020].

Hall, E. T. (1978), *Más allá de la cultura*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.

(1986), *La dimensión oculta*, México, Siglo Veintiuno Editores.

(1989), *El lenguaje silencioso*, Madrid, Alianza Editorial.

Halliday, M. (1982), *Exploraciones sobre las funciones del lenguaje*, Barcelona, Ed. Médica y Técnica.

Hernández Sacristán, C. (1999), *Culturas y acción comunicativas. Introducción a la pragmática intercultural*, Barcelona, Octaedro.

Hofstede, G. (1984), *Cultures consequences*, London, Sage.

Hymes, D. H. (1971), *On communicative competence*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Lakoff, G., Johnson, M. L. (1980), *Metaphors we live by*, Chicago, University Of Chicago Press.

Levinson, S. C., (1989), *Pragmática*, Barcelona, Teide.

Marcus, G., Fischer, M. (2000), *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Mazzetti Latini, C. (2017), “Nombrar la muerte. Aproximaciones a lo indecible”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 14, n. 33, enero-abril, pp. 45-76.

Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/628/62849641004.pdf>, [consultado 12 – 12 – 2020]

J. C Mèlich Sangrà, (2012), “Paradojas (Una nota sobre el perdón y la finitud)”, *Ars Brevis*, pp. 122-134. Recuperado de <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/266739/354361>, [consultado 12 – 12 – 2020].

Oliveras, A. (2000), *Hacia la competencia intercultural en el aprendizaje de una lengua extranjera. Estudio del choque cultural y los malentendidos*, Barcelona, Edinumen.

Pardo J. L. (2003), “El vínculo secreto”, *El País, Babelia*, n. 599 (17-05-2003), p. 13. Recuperado de

https://elpais.com/diario/2003/05/17/babelia/1053127033_850215.html [consulta 12-12-2020].

Schmucler, H. (1984), “Un proyecto de comunicación/cultura”, *Revista Comunicación y Cultura*, n. 12, pp. 3-8. México, Galerna.

Slama – Cazacu, T. (1970), *Lenguaje y contexto*, Barcelona, Grijalbo.

Tusón, A. (1994), “Iguales ante la lengua, desiguales en el uso”, *Signos*, 12, pp. 30-39. Recuperado de

http://www.quadernsdigitals.net/datos_web/hemeroteca/r_3/nr_51/a_721/721.html

[consulta 12 - 12 – 2020].

Giuseppe Giordano

UNA DISCUSSIONE SU SCIENZA E SOCIETÀ

A PROPOSITO DEL LIBRO DI LUDWIG FLECK “STILI DI PENSIERO”

ABSTRACT Il lavoro si propone, attraverso l’analisi di una recente edizione di saggi del medico-filosofo polacco Ludwig Fleck, di mostrare la necessità della contestualizzazione della scienza nella società per una comprensione piena di quello che essa è e di come si sviluppa.

ABSTRACT The work aims, through the analysis of a recent edition of essays by the Polish scientist-philosopher Ludwik Fleck, to show the need for the contextualization of science in society for a full understanding of what it is and how it develops.

Di fronte a un pensatore, medico e scienziato come Ludwig Fleck le coordinate di inquadramento non possono essere che quelle riassunte nei termini scienza e società. Si tratta di un binomio che oggi nessuno metterebbe in discussione, ma che fino a non molti anni fa non era così ovvio tenere assieme.

La temperie della prima parte del Novecento in filosofia della scienza aveva, per così dire, tenuto strenuamente distinta l'analisi logica del discorso scientifico dalla vita effettiva della scienza, dei suoi protagonisti. La dimensione sociale della scienza era pressoché misconosciuta anche sul fronte degli storici della scienza.

Si è dovuto aspettare la seconda metà del Novecento perché quello che oggi appare ovvio diventasse – e non senza fatica – argomento di riflessione e infine presa d'atto che la scienza non ha uno statuto a sé stante, che la pone come un sapere diverso dagli altri saperi.

Non è un caso – alla luce della separazione voluta tra scienza e società, tra scienza e storia, tra scienza e filosofia - se, per molto tempo, anche in tempi a noi vicini, non si è voluto riconoscere valore filosofico al pensiero degli scienziati (parlando, come fece Louis Althusser, di “filosofia spontanea” degli scienziati e non di riflessione consapevole¹). Eppure scienziati come Einstein, Bohr, Heisenberg, Prigogine hanno scritto pagine importanti di filosofia vera e propria, a partire dalle loro teorizzazioni scientifiche, comprendendo il mutamento di concezione del mondo che quelle teorie portavano con sé.

Su questo fronte si colloca anche Ludwik Fleck, di cui voglio prendere in considerazione gli scritti raccolti e tradotti da Franco Coniglione, nel volume *Stili di*

¹ Cfr. L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti* [1967; 1974], trad. di F. Fistetti, De Donato, Bari 1976.

*pensiero*². Va detto subito che Coniglione non si limita a fare il traduttore, ma, con la ricca introduzione al volume, si fa vera e propria guida per il lettore nel pensiero di Fleck (ricostruendo, per anticipare la terminologia del pensatore polacco, la trama evolutiva di un “collettivo di pensiero” diacronico che dall’inizio del Novecento, via Fleck e poi grazie a Thomas Kuhn, porta alla complessità). Ed è molto interessante che l’identità di Fleck venga tracciata definendolo appartenente «a quella tipologia di intellettuali che traggono spunto dalla pratica della propria professione per riflettere sul suo significato, interrogandosi sulla consistenza epistemologica e sulle implicazioni filosofiche da essa derivanti»³.

È importante sottolineare questo passaggio perché la differenza di Fleck rispetto alle impostazioni della filosofia della scienza e dell’epistemologia dei suoi tempi può trovare una spiegazione proprio nel suo non essere un filosofo di professione e nel suo essere un medico, un ricercatore, che osserva la “scienza in azione” (titolo del sociologo della conoscenza Bruno Latour, e non è un caso che sia un sociologo⁴). Del resto, la nostra tradizione culturale storicamente più importante – quella crociana – ci

² L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, a cura di F. Coniglione, Mimesis, Milano 2019.

³ F. Coniglione, *Lontano da Vienna, lontano da Leopoli. Ludwik Fleck: l’uomo giusto nel posto e nel tempo sbagliati*, in L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., p. 9.

⁴ Cfr. B. Latour, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza* [1987], trad. di S. Ferraresi, Edizioni di Comunità, Torino 1998.

aveva messo in guardia dal cercare la filosofia soltanto negli scritti di chi fa della filosofia una professione⁵.

Fleck potrebbe essere un nome ancora lasciato alla marginalità di un'attenzione specialistica locale, se il suo nome non fosse apparso nell'introduzione di uno dei libri cardine del dibattito in filosofia della scienza del Novecento. Sto parlando di *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, il capolavoro del 1962 di Thomas Kuhn. Nella prefazione a questo libro Kuhn ricorda di essersi imbattuto «nella monografia quasi sconosciuta di Ludwik Fleck, *Genesi e struttura di un fatto scientifico* (Basel 1935), un saggio che anticipa molte delle mie idee. Per merito del lavoro di Fleck [...] mi sono reso conto che poteva essere necessario inquadrare quelle idee nella sociologia della comunità scientifica»⁶.

Non voglio entrare nel merito del debito di Kuhn nei confronti di Fleck (Coniglione ne parla ampiamente nella sua introduzione), ma appare evidente che concetti chiave della filosofia della scienza del filosofo americano come quello di “paradigma” (il quadro teorico che per un certo periodo guiderebbe la ricerca all'interno di un gruppo scientifico) o quello di “comunità scientifica” hanno molti agganci e similitudini con

⁵ Cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Adelphi, Milano 2001, in particolare la terza appendice dal titolo “Filosofia e metodologia”, pp. 167-181.

⁶ T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962; 1970], trad. di A. Carugo [1969; 1978], Einaudi, Torino 2009, p. 9.

i due concetti chiave della riflessione di Fleck, quello di “stile di pensiero” e quello di “collettivo di pensiero”.

Si tratta di concetti che chiamano in causa la dimensione extrascientifica per spiegare la scienza, aprendo una prospettiva di indagine attenta non a come la scienza deve essere, ma a come essa effettivamente è. Quando esce la monografia di Fleck che propone l’idea di “collettivi di pensiero” e “stili di pensiero”, nel 1935, siamo in pieno Neopositivismo logico; Popper pubblica la *Logica della scoperta scientifica*⁷; nulla è più lontano dall’idea di una scienza che debba avere un qualche legame con la dimensione sociale e culturale in genere. *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico* (fatto tradurre in Italia da Paolo Rossi)⁸ mette in evidenza come il riconoscimento di una malattia come la sifilide sia un fatto permesso da idee che si cominciano ad affermare in una determinata epoca, da modi di guardare la realtà che appartengono a un determinato periodo, insomma da una sorta di spirito dei tempi. Fleck mette in evidenza – in prospettiva isolata rispetto alla sua epoca – come nel processo del conoscere – non è un caso che nei titoli dei saggi di Fleck (e al loro interno) si parli spesso di “teoria della conoscenza” e non di “teoria della scienza” – entrino aspetti (sociali, politici, culturali in genere) che vanno molto al di là del semplicistico

⁷ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica* [1934; 1959], premessa di G. Giorello, trad. di M. Trincherò [1970], Einaudi, Torino 1995.

⁸ Cfr. L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico. Per una teoria dello stile e del collettivo di pensiero* [1935], trad. di M. Leonardi e S. Poggi, Il Mulino, Bologna 1983.

schema gnoseologico del paradigma scientifico moderno e della filosofia che lo ha accompagnato, lo schema di un soggetto di fronte a un oggetto e nulla intorno.

Per entrare nello specifico del libro che voglio prendere in esame, come dicevo prima, due sono i concetti chiave della riflessione di Fleck: *Stile di pensiero* e *Collettivo di pensiero*. Lo “Stile di pensiero” è quello, secondo il pensatore polacco, che ci permette di vedere delle “forme”, è ciò che sta dietro le lenti interpretative non di un singolo, ma di una comunità che condivide appunto queste lenti, cioè un “collettivo di pensiero”.

Questi due concetti fanno da filo conduttore per tutti gli undici saggi presentati nel volume in ordine cronologico. Vorrei fare qualche breve riferimento diretto a ciascuno dei saggi.

Il primo – *Alcune peculiari caratteristiche del pensiero medico*, del 1927 (*annus mirabilis* per la filosofia e per la scienza: è nel 1927 infatti che appare *Essere e tempo* di Heidegger⁹; è nel 1927 che Werner Heisenberg enuncia le relazioni di incertezza o “principio di indeterminazione”¹⁰; è sempre nel 1927 che Julien Benda denuncia il “tradimento degli intellettuali”¹¹) – vuole mettere a fuoco la differenza che intercorre

⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

¹⁰ W. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche* [1927], in Id., *Indeterminazione e realtp* [1991], a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Guida, Napoli 2002².

¹¹ J. Benda, *Il tradimento dei chierici* [1927], prefazione di D. Cadeddu, trad. di S. Teroni Manzella [1976], Einaudi, Torino 2012.

tra la scienza naturale e la medicina: la prima alla ricerca di ciò che è “tipico”, la seconda attenta al patologico. E se la prima può privilegiare la teorizzazione (anche astratta), la seconda deve immergersi nella pratica. Ecco qui entra in gioco il concetto di “stile di pensiero” per far comprendere come mai un certo fenomeno sia individuato soltanto in un certo tempo: «perché un fenomeno,» - scrive Fleck - «a tutti disponibile è stato osservato per la prima volta in un certo momento e quasi simultaneamente da diversi ricercatori»¹².

Prendere atto del ruolo giocato dagli “stili di pensiero” fa capire perché il cambiamento, la novità, abbiano bisogno di mutamento di prospettiva per arrivare a spiegare qualcosa certe volte persino invisibile alla luce delle lenti di un determinato “stile di pensiero”¹³. E questo spiega anche perché possa presentarsi una certa incommensurabilità delle idee prodotte in campo medico sui fenomeni patologici¹⁴.

Nel saggio del 1929 intitolato *La crisi della realtà*, Fleck pone l’accento sul fatto che sia «più necessaria una “concezione della conoscenza” piuttosto che una “concezione del mondo”»¹⁵. Questo perché non si possono trascurare i fattori sociali che intervengono nella costruzione di un certo tipo di conoscenza in una determinata epoca; e «ogni sapere ha il suo proprio stile di pensiero con la sua specifica tradizione

¹² L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., p. 113.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 116.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 132.

ed educazione»¹⁶ e si può “imparare a vedere” soltanto all’interno di una cornice di stile di pensiero¹⁷. Tutto questo comporta una dimensione creativa della conoscenza: «Osservare, conoscere è sempre un entrare in contatto, come anche, letteralmente, un trasformare gli oggetti della conoscenza»¹⁸.

Era importante citare questo passaggio perché attesta – e in certi altri luoghi tale attestazione è anche più esplicita – l’attenzione di Fleck alla scienza sua contemporanea, segnatamente al ruolo dell’osservatore nella meccanica quantistica messo in rilievo da Heisenberg¹⁹ e Bohr²⁰; attenzione, questa, del tutto mancante nei filosofi della scienza dello stesso torno di anni o, se presente, volta a ridimensionare la “scienza in azione” sulla base di una scienza “come deve essere”.

Nel saggio del 1935, *L’osservazione scientifica e la percezione in generale*, Fleck riprende proprio i temi della fisica più recente per affermare che dopo la teoria quantistica non si può più parlare di osservazione neutra, ma «ogni osservazione dei fenomeni atomici influenza il loro corso»²¹.

¹⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 122.

¹⁸ *Ibidem*, p. 127.

¹⁹ Cfr. W. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche*, cit.

²⁰ Cfr. N. Bohr, *Teoria dell’atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Einaudi, Torino 1961.

²¹ L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., p. 134.

Torna ancora una volta la questione dello “stile di pensiero”, inteso come «il risultato della formazione teorica e pratica di un dato individuo e trasmettendosi da maestro ad allievo costituisce un certo valore tradizionale che conosce un suo sviluppo storico e sue leggi sociologiche»²². È lo stile di pensiero che guida l’osservazione al punto che «la capacità di osservare non è qualcosa di generale, non comprende ugualmente tutti i rami del sapere. Al contrario essa si limita sempre a un campo»²³. In questo modo di pensare vi è la consapevolezza che la mente si orienta attraverso l’educazione e si specializza, si plasma, nella direzione nella quale viene formata (sono idee oggi molto presenti ad esempio sulla base della cosiddetta “Teoria di Santiago” di Humberto Maturana e Francisco Varela²⁴).

Nello stesso anno della monografia, il 1935, Fleck pubblica un lavoro dal titolo *La questione dei fondamenti della scienza medica*. Qui viene messo in rilievo il nuovo concetto di natura che emerge dalla fisica e che cambia il concetto dell’osservare²⁵. Il riferimento del pensatore polacco è Bohr, ma – sebbene scritte più avanti nel tempo – queste idee sono quelle che faranno dire a Werner Heisenberg che nella scienza noi

²² *Ibidem*, p. 141.

²³ *Ibidem*, p. 135.

²⁴ Cfr. H. Maturana – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* [1980], prefazione di G. De Michelis, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 2001; H. Maturana – F. Varela, *L’albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1992.

²⁵ Cfr. L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., pp. 156-157.

non abbiamo più a che fare con la natura in sé, ma con la nostra descrizione della natura²⁶.

Da qui il ribadire che «lo stile di pensiero è un prodotto sociale, cioè esso si forma all'interno di un collettivo attraverso l'effetto delle forze sociali»²⁷. Ma ammettere l'esistenza di stili di pensiero sociologicamente connotati significa anche che «la vecchia credenza in un immutabile intelletto umano, che funziona solo *correttamente* o *scorrettamente*, non è più sostenibile»²⁸.

E siamo in piena epoca neopositivistica!

Nel 1936 Fleck scrive il saggio *Il problema della teoria della cognizione*. Forse, questo è il lavoro nel quale il lettore può vedere la maggiore vicinanza sistematica con le tesi di Kuhn. In queste pagine viene stigmatizzata la tradizionale impostazione della conoscenza su cui si è fondato il paradigma scientifico della modernità. Fleck lo demolisce punto per punto: non esiste un soggetto conoscente storico come quello immaginato dal modello gnoseologico “classico”²⁹; quello dell'oggettività della scienza rispetto agli altri saperi è un pregiudizio³⁰, benché difficile da rimuovere anche presso i non scienziati; la conoscenza – e il discorso richiama quello che fa

²⁶ Cfr. W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna* [1955], trad. di E. Casari, Garzanti, Milano 1983.

²⁷ L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., p. 169.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 171,

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 172.

Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* a proposito dell' "errore degli empirici"³¹ – non parte sistematicamente dall'esperienza: «Si dice, ad esempio, che la fonte della conoscenza dell'uomo sia l'esperienza empirica e non si pensa al fatto che da molto tempo la fonte di quasi tutta la conoscenza di ogni uomo è, da noi in Europa, costituita da libri, scuola ecc.»³².

Si può comprendere pienamente qualcosa se si è all'interno di un gruppo, un collettivo, che condivide uno stile di pensiero³³. Ciò significa che lo sviluppo del pensiero è uno sviluppo storico³⁴ e che circolazione di pensiero significa trasformazione del pensiero³⁵. Da qui la proposta di una teoria della cognizione che «deve in sostanza e in particolare tenere conto della *natura sociale del pensiero e dell'attività cognitiva*»³⁶. Per questa via, per la via della teoria degli "stili di pensiero" si «attenua lo iato tra "natura" e "cultura" in quanto l'attività cognitiva (si badi, quella collettiva, che si svolge all'interno di uno stile di pensiero) non è un'azione unilaterale [...], ma poggia su una reciproca e bilaterale cooperazione: lo stile di

³¹ Si veda G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna [1935], 3 voll., PiGreco, Milano 2015, vol. III, tomo 2, pp. 27-28.

³² L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit. 171.

³³ Cfr. *ibidem*, p. 178.

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 182.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 178.

³⁶ *Ibidem*, p. 193.

pensiero *crea* la realtà non altrimenti di come fa con gli altri prodotti della cultura e insieme esso stesso conosce certi armoniosi cambiamenti»³⁷.

La raccolta di saggi propone poi una risposta diretta a un intervento – siamo nel 1938 – critico di Izydora Dambaska nei confronti delle idee di Fleck. La studiosa polacca si era di fatto eretta a portavoce della Scuola logica polacca per marcare le distanze da Fleck, che con i suoi “stili di pensiero” appariva – a chi fa della razionalità di una logica formale improntata sul principio di non contraddizione il fulcro della propria riflessione – quasi un novello sofista. In questo lavoro, ancora una volta il pensatore polacco ribadisce quanto appaia ai suoi occhi inaccettabile l’affermazione della superiorità delle scienze naturali sulla base di una loro presunta oggettività³⁸ e sottolinea come «*la teoria degli stili di pensiero libera da molti antiquati pregiudizi e mostra un enorme campo di degne ricerche. In questo senso, cioè per il suo ruolo liberatorio ed euristico, ritengo che essa sia vera*»³⁹.

Gli “stili di pensiero” mostrano la storicità della conoscenza e il suo dipendere da contesti extrarazionali: non vi è più spazio per un monismo razionale su base scienziata.

³⁷ *Ibidem*, p. 209.

³⁸ Cfr. *ibidem*, p. 212.

³⁹ *Ibidem*, p. 217.

Nel 1939, Fleck affronta direttamente – nel saggio *Scienza e ambiente* – il problema dell'influenza dell'ambiente (sociale ecc.) sulla scienza, tema che inquieta non poco gli scienziati tradizionali e i filosofi della scienza al loro seguito⁴⁰. Si tratta di un lavoro “contro”; contro l'idea di un «”soggetto epistemologico”, immutabile nel tempo e nello spazio e in possesso di due soli organi: l'occhio inteso come una macchina fotografica, e il cervello, visto come un registratore di fotogrammi. Che quadro primitivo! Quanto ingenuamente distante persino da una macchina fotografica!»⁴¹.

La tesi di Fleck è che «ogni tappa della scienza è sottoposta all'influenza del complesso delle forze e manifestazioni di un'epoca»⁴².

Interessante è anche il saggio, sempre del 1939, *Risposta alle osservazioni di Tadeusz Bilikiewicz*, dove Fleck sostiene in primo luogo di non essere un idealista, perché dichiara di non utilizzare mai il termine “realtà” in prospettiva ontologica⁴³; in secondo luogo che non si può tacciare di relativismo la teoria degli stili di pensiero, in quanto la verità all'interno di uno stile di pensiero è soltanto una⁴⁴.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, p. 219.

⁴¹ *Ibidem*, p. 226.

⁴² *Ibidem*, p. 220.

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 227.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 228.

È importante notare qui che Fleck si serve di un argomento, per controbattere all'oggettivismo scientifico che fonda tutto su risposte immediate, che già era apparso nella storia della filosofia occidentale. Scrive Fleck: «L'affermazione che le dita di una mano sono cinque richiede innanzitutto un concetto generale di “dito” e quindi del contare, dunque il concetto di numero, che appunto è una questione di stile di pensiero»⁴⁵.

Ora – con buona pace del nostro autore – un'argomento simile contro la pretesa di verità del “dogmatismo matematico” – lo aveva usato proprio l'idealista Hegel, quando, a sua volta, aveva scritto che la risposta a qualunque domanda (“quando è nato Cesare”, “quante tese facciano uno stadio”) non può essere netta: «Per conoscerne soltanto una, molto deve venire comparato, molto consultato nei libri o, sia come sia, ricercato. Anche quando si tratta di una intuizione immediata, soltanto la cognizione di essa con i suoi fondamenti vien considerata come qualcosa che ha valore vero, sebbene, a rigore, solo il nudo risultato debba essere ciò di cui ci si vuol preoccupare»⁴⁶.

Nel 1946, Fleck affronta – in un lavoro anche storicamente rilevante anche perché inserisce il ricordo del periodo del campo di concentramento - i *Problemi di teoria della scienza*. A fronte dell'idea neopositivistica di una “scienza unificata”, il nostro

⁴⁵ *Ibidem*, p. 230.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], trad. di E. De Negri [1963], introd. di G. Cantillo, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 32.

ritiene che non esista affatto un'unica scienza⁴⁷; non solo: la conoscenza scientifica non cresce per accumulo, ma «essa cambia costantemente nella sua interezza»⁴⁸, al variare degli stili di pensiero. Di fatto, le scienze sono “fenomeni culturali complessi”, che si presentano al tempo presente come collettivi e mai riconducibili a un singolo⁴⁹.

È importante notare come Fleck in questo saggio sottolinei il ruolo della *routine* nell'attività scientifica, di fatto descrivendo quella che Kuhn chiamerà “scienza normale”⁵⁰ ed evidenziando, in conseguenza, come la stessa teoria della scienza sia parte di una teoria degli stili di pensiero⁵¹.

E siamo così arrivati al penultimo lavoro selezionato da Coniglione, *Guardare, vedere, sapere* del 1947. Le tesi di Fleck vengono ancora una volta riproposte, in un crescendo di lucidità. Adesso il pensatore polacco può affermare icasticamente che «guardiamo con i nostri occhi, ma vediamo con gli occhi del collettivo»⁵²; può sostenere che il processo del conoscere non coinvolge soltanto un soggetto e un oggetto, ma anche uno stile di pensiero e un collettivo che lo condivide⁵³. Non è un

⁴⁷ Cfr. L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., p. 235.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 236.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 240.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 243.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 250.

⁵² *Ibidem*, p. 261.

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 271.

caso che in queste pagine venga citato proprio quell'Arthur Eddington, che aveva chiuso il suo libro sulla relatività sostenendo che quello che troviamo nella natura è quello che vi abbiamo messo noi⁵⁴. Tutto questo comporta per Fleck la necessità di riconoscere il ruolo fondamentale della sociologia del pensiero⁵⁵.

Nell'ultimo saggio proposto – *La crisi della scienza del 1960* – vediamo riproposti ancora una volta tutti i grandi temi di Fleck, in primo luogo la tesi che «ogni cognizione è un atto sociale»⁵⁶. Ancora una volta poi viene ribadita l'insostenibilità dell'impostazione tradizionale del rapporto conoscitivo diretto tra soggetto e oggetto. Scrive Fleck: «*Tra il soggetto e l'oggetto esiste una terza cosa, la comunità. Essa è creativa come il soggetto, refrattaria come l'oggetto e pericolosa come un potere elementare*»⁵⁷.

Ma in una prospettiva in cui diviene centrale la cornice dello stile di pensiero, ecco diventare la scienza più umana⁵⁸, un sapere tra gli altri, ormai senza più un'aura di superiore razionalità discendente dalla sua pretesa oggettività. In ciò è di aiuto un nuovo modo di guardare alla storia della scienza, che non si presenta più come una rassegna di aneddoti (e qui le similarità con l'inizio della *Struttura delle rivoluzioni*

⁵⁴ Cfr. A. S. Eddington, *Spazio, tempo e gravitazione. La teoria della relatività generale* [1920], con appendice di T. Regge, trad. di L. Bianchi, Boringhieri, Torino 1971, p. 252.

⁵⁵ Cfr. L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., p. 271.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 276.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, p. 279.

scientifiche di Kuhn diventa eclatante⁵⁹), ma diventa la testimonianza della «evoluzione dello stile comunitario di pensiero, e basata su strutturali cambiamenti nelle rispettive comunità»⁶⁰.

A questo punto è possibile cercare di tirare le fila del discorso. Tutti i saggi raccolti si iscrivono nel comune orizzonte di senso della teoria degli stili e dei collettivi di pensiero; tutti i lavori mostrano una straordinaria lucidità del pensatore polacco nel vedere la scienza in una dimensione sociale, oltre la pura razionalità astratta di cui si era ammantato il paradigma scientifico moderno.

Fleck è un precursore? Quella del precorrimiento non è una categoria storiografica accettabile. Fleck è uomo del suo tempo, dotato però di una prospettiva altra rispetto ai tradizionali analisti della scienza e della conoscenza (la scienza conoscenza esemplare) provenienti dai ranghi della filosofia e votati a una sorta di analisi logica (e quindi storica) del linguaggio scientifico. Come osserva Coniglione, con Fleck ci troviamo di fronte “l’uomo giusto nel posto e nel tempo sbagliati”. Quando Fleck scrive nel 1935 la sua monografia, *Genesi e struttura di un fatto scientifico*, i tempi non sono maturi; la Polonia dei suoi anni vede fiorire una scuola di logica di grande importanza, ma attenta appunto anch’essa alla dimensione del discorso logico-formale. Nel 1962, quando appare la *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*, il clima è

⁵⁹ Si veda T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 19.

⁶⁰ L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., 280.

completamente diverso. Quei fattori extra-razionali su cui Fleck aveva puntato l'attenzione non sono più una minaccia a un'idea di scienza definitiva e veritiera, ma una risorsa per una scienza che comincia a comprendersi come impresa continuamente *in progress* e senza un *telos* (come osserva Kuhn nell'ultimo capitolo della *Struttura*).

Fleck però avverte l'insufficienza di un certo modo di descrivere la scienza, proprio per la sua esperienza pratica di scienziato e medico, che lo pone in contrasto con il sentire filosofico degli anni Trenta. Proprio il fatto di non essere gravato dei cascami del Neopositivismo, permette a Fleck di sentire l'arrivare di un nuovo spirito del tempo, al punto di essere capace di smitizzare il contenuto oggettivo del conoscere, mostrandone l'aspetto, in un certo senso mitico (appunto). «Il contenuto della conoscenza va considerato» - scrive Fleck nel 1929 (l'anno dell'uscita del «Manifesto» del Neopositivismo logico: *La concezione scientifica del mondo*⁶¹) - «come una libera creazione della cultura. Ricorda un moto tradizionale»⁶².

Molti termini e concetti sembrano anticipazioni chiare di discorsi successivi, di Kuhn, di Feyerabend, della cosiddetta "new philosophy of science". Ma il tempo di Fleck non era il momento per una piena comprensione della dimensione composita, plurale, razionale e passionale a un tempo, della scienza; non era il tempo dell'apertura a quei fattori sociali che oggi tutti riconosciamo fondamentali nell'impresa scientifica.

⁶¹ Cfr. H. Hahn – O. Neurath – R. Carnap, *La concezione scientifica del modo* [1929], a cura di A. Pasquinelli, Laterza, Roma-Bari 1979.

⁶² L. Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, cit., p. 121.

Se però, in conclusione, qualcosa va segnalato è – forse anche a dispetto dello stesso Fleck – lo spostamento di una filosofia della conoscenza (che non vuole e non può ridursi a filosofia della scienza) su una prospettiva, genericamente, hegeliana, a dispetto del kantismo imperante in filosofia della conoscenza e in filosofia della scienza. Essere andato dichiaratamente oltre il tradizionale rapporto soggetto conoscente oggetto da conoscere, avere introdotto la prospettiva sistemica di una scienza fatta di collettivi di pensiero che condividono un preciso stile di pensiero paradigmatico, fa di Fleck una novità, un pensatore proiettato verso le svolte che apriranno la scienza alla prospettiva della complessità e faranno di essa davvero un sapere tra gli altri saperi.

Recensione a cura di Luciano Tripepi

**GIACOMO MARRAMAIO, KAIRÓS APOLOGIA DEL TEMPO DEBITO,
NUOVA EDIZIONE AMPLIATA, BOLLATI BORINGHIERI, TORINO, 2020**

Questo volume, la cui prima edizione risale al 1992, ristampato varie volte e tradotto in inglese e spagnolo, divenuto uno dei riferimenti più originali del dibattito filosofico intorno alle radici teoretiche del concetto di tempo e ai suoi paradossi contemporanei, viene ora opportunamente ripresentato in una edizione riveduta e ampliata. Il saggio, insieme a *Potere e secolarizzazione* e a *Minima temporalia*, costituisce l'articolazione tripartita di una serrata interrogazione filosofica che l'autore rivolge da anni al nucleo aporetico fondante della temporalità, nell'intreccio complesso delle sue radici storico-genealogiche, ben motivata dalla urgenza teoretica e pratica che rende ineludibile la sfida alla paralisi *ipermoderna*, irrigidita nella sindrome del «futuro passato» e nelle «passioni tristi».

Il tempo è *out of joint* impreca Amleto nel primo atto del capolavoro di Shakespeare, fuori asse rispetto al senso dell'esistere singolare e dell'*essere-in-comune*. La fenomenologia del nostro presente sembra inscenare una simile esperienza angosciosa dell'incertezza e dell'emergenza sospinte dalla pervasività della tecnica globale e dalla sua accelerazione incontrollata, la cui conseguenza patogena principale è la *sindrome della fretta*.

È la *fretta*, sottolinea l'autore, non la *velocità* a racchiudere la cifra paradigmatica della condizione umana del nostro tempo. Per il greco Omero, la prontezza fulminea dell'attacco, la velocità potente del corpo di Achille in movimento è espressione di *andreia* e di *efficacia virtuosa*. La fretta è invece lo scatenarsi di un pathos distruttivo, di una catastrofe del tempo, in una parola, dell'intempestività. Lo scindersi del mezzo dal fine, dell'innovazione dal suo senso, contrassegna l'epoca *ipermoderna*: «La patologia che a questo punto si produce è data da una *ipertrofia dell'aspettativa*, cui fa riscontro un *restringimento progressivo dello spazio di esperienza*» (p.17). Protesi verso l'avvenire, lo abbiamo dissolto nella impossibile aurora di un *futuro passato*.

Nonostante il tempo sia, a partire da Anassimandro, al centro della riflessione filosofica occidentale, il motivo dominante del pensiero novecentesco è segnato da una successiva scissione invisibile, quella tra il tempo *proprio* e *autentico* della durata, soggettivo e interiore, e il tempo *improprio* e *inautentico* della misura oggettiva spazializzata.

Questa opposizione non è mantenibile e, a giudizio dell'autore, impone il difficile distacco critico da una linea che, interpretando Aristotele e Agostino, giunge sino a Bergson, Husserl e Heidegger.

È necessaria una nuova conversione dello sguardo che interroghi lo spazio del nostro tempo globalizzato, le sue aporie interne e i suoi paradossi, e tenga conto del perturbante spaesamento generato dalla rivoluzionaria fisica del Novecento.

Indagare le radici semantiche plurali dei nomi del tempo non è esercizio lessicografico, bensì tensione teoretica tesa alla riconquista dell'articolazione plurale delle funzioni temporali, in una dimensione greca che è, al tempo stesso, accostabile anche alla sapienza biblica del *Qohélet*.

Quando il *kairós* di Lisippo irrompe sulla scena all'inizio della nuova introduzione al saggio, l'autore sa bene che il suo equilibrio precario, allegoria di quella spazialità contingente che si apre al possibile, è già carica di una tradizione semantica incontenibile, di cui l'istante critico, risolutore e fecondo, del *tempo debito* è instabile condensazione. Pertanto, la *potenza* e l'*efficacia* della visione iconologica devono essere sostenute dalla ricognizione rigorosa di tutte le declinazioni del nome tempo nel pensiero greco, a cominciare da Platone e da Aristotele.

Erwin Panofsky chiude il suo suggestivo saggio «Il padre tempo», terzo capitolo degli *Studies in iconology* (1939), ricordando come sia caratteristica dell'arte classica raffigurare il tempo come *kairós*, da lui inteso come opportunità fuggente, o come *aión*, eternità creativa. Il Rinascimento, al contrario, fonde i riferimenti antichi e medievali in *chrónos* distruttore, *edax rerum*, nella figura agghiacciante di Saturno, reinterpretando l'arte classica in una vera e propria *pseudomorfosi*.

È sintomatico che lo stesso Panofsky addebiti alla filosofia la trasformazione di una fortuita similarità tra *chrónos* e *Kronos/Saturno* in una identità reale.

Salvare il tempo dalla tirannia nichilistica di *chrónos* è un obiettivo diffuso nel pensiero del Novecento, che spesso oppone, alla inautenticità del tempo misurato, la durata autentica del tempo interiore. In realtà, annota l'autore, il tempo bergsoniano permane nel *dualismo* newtoniano tra durata e flusso, ne è la semplice inversione speculare. La novità nella posizione del filosofo francese risiede, piuttosto, nel carattere aporetico della *incommensurabilità* tra tempo e spazio, tra durata interna e mondo esterno.

Eppure, i Greci hanno esperienza somma dell'articolazione plurale dell'esperienza temporale che intrecciano in una più ampia e ricca famiglia semantica, di cui è aspetto essenziale la distinzione tra *chrónos* e *aión*, in senso generale, quella tra *successione* cronologica e *incommensurabilità* della *durata*. Tuttavia, ne conservano, al contrario della rigida polarità antitetica novecentesca, la complementarità e la connessione polimorfica, così come i testi di Platone e Aristotele continuano a suggerire all'ascolto del nostro desiderio ermeneutico.

D'altra parte, la tradizione usuale della prima compiuta definizione teoretica di tempo nel pensiero occidentale, il celebre passo 37d del *Timeo* platonico, il tempo come «immagine mobile dell'eternità», smarrirebbe, sottolinea Marramao, la complessità semantica del testo greco.

In che senso «immagine», si chiede l'autore? Nel senso letterale di imitazione imperfetta, di mera copia? In tal caso, *chrónos* sarebbe caduta, simulacro e Platone avrebbe adoperato con precisione il termine *eidolon*. Il filosofo greco sceglie invece il lemma *eikón* e, pertanto, *chrónos* diviene mobile icona di *aión*.

La novità della scelta traduttiva permette la conversione dello sguardo ermeneutico, il momento aionico e il momento cronologico si *coappartengono* nell'unicità del modello, non vi è *deiezione* e caduta dall'uno all'altro: la dimensione cronologica, procedendo secondo il numero (*kat'arithmòn*), è tempo numerato, immagine eterna (*aiónion eikóna*) di *aión*.

Un lungo sviamento, che si insinua profondamente nel pensiero novecentesco, riduce *chrónos* alla dimensione immediata del *tempo misurato*, quello scandito, con cerchi inesorabili, dal movimento delle lancette sul quadrante dell'orologio. Ma, sottolinea Marramao, il campo semantico del greco antico distingue il *tempo misurato* da quello *numerato*, per cui la vuota esteriorità e la piatta omogeneità colgono solo l'immediatezza letterale del significato di *chrónos*, il carattere della successione quantitativa indifferente. Ben diversamente dalla miopia teoretica di tanto pensiero postmoderno che discorre di fine dell'eternità e di collasso del modello atemporale attribuito alla metafisica e alla fisica classica, il senso profondo e originario di *aión* è invece quello di vitalità, virtualità del durare. Se in Omero è documentata l'associazione *aión-psyché*, che conserva ancora la concreta gravidanza associata alla vita umana individuale e al suo troncarsi (Omero, *Iliade*, 19, 27), già in

un saggio risalente al 1937, indagando a ritroso sull'espressione dell'eternità nelle lingue indo-europee, Benveniste aveva individuato la sua radice vedica nei neutri *ayu* e *ayus* che designano appunto il principio vitale, la cui trasmissione diacronica è comprovata dal sanscrito *yuvan* sino al latino *iuvenis*.

Ma in che modo la primizia vitale rigeneratrice aionica si è rovesciata nell'opposto? In quale maniera si giunge al modello vivente del *Timeo* platonico, addirittura al capovolgimento della relazione genetica, alla durata della vita interminabile come *tou chrónou patér*? L'autore non è convinto né della interpretazione *durazionale*, aión tempo infinito, vita interminabile (Festugière, 1949), né del suo opposto, la puntualità del *nunc stans* privo di estasi temporali (Cornford, 1937).

Ad entrambe le posizioni sembra sfuggire il punto fondamentale: la mediazione che il numero istituisce tra le due dimensioni del tempo: *arithmós* insinua la crisi nel *tempo aionico*, la cesura continua nel flusso cronico, diventa scansione ritmica della stessa durata. Da ciò consegue la letterale impossibilità di una concezione nichilistica di *chrónos* come successione vuota e indifferente, al contrario, il *montaggio* platonico simboleggia il processo di *coappartenenza eterna* tra la successione cronologica istantanea e la durata unitaria delle sequenze nel modello.

Non è pertanto un caso che lo svuotamento semantico del tempo cronologico persista nell'interpretazione dualistica riduttiva delle filosofie della 'temporalità

autentica' del secolo scorso, nella *vis polemica* molto diffusa nei confronti della concezione aristotelica del tempo e, in analogia al celebre passo platonico, dell'altrettanto nota definizione dello stagirita di *chrónos* come «numero del movimento secondo il prima e il poi».

A parere dello stesso Heidegger (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, XXIV, p. 328), Bergson fraintenderebbe del tutto Aristotele nel considerarlo sostenitore del *chrónos* mero tempo-misura calcolante. In realtà, associando *arithmós* e *kinesis*, numero e movimento, il pensatore greco non intenderebbe una equivalenza ma una relazione biunivoca tra numerato e numerabile: il numero non è vincolato al movimento diveniente di ciò che numera, al trapassare in quanto tale, ma alla ritmica della *Psyché*: «L'«ora» viene strappato alla dimensione astratta, puramente quantitativa, della matematica, per essere assunto entro il *continuum*, – insieme oggettivo e soggettivo, fisico e psichico, pratico e mentale – del tempo» (p. 86).

Nella genialità anticipatrice della definizione aristotelica vi è già il precorrimiento ritmo-temporale della *distentio animi* agostiniana molto più che l'eredità plotiniana. Ma in tale *complexio* virtualmente anti-nichilistica l'autore intravede la patologia del *futuro passato*, la struttura del trascendimento delle relazioni estatiche che conducono alla *presentificazione* agostiniana e, molto più tardi, al *precorrimiento* heideggeriano.

Die Grundprobleme der Phänomenologie (1925/26) sono documento di un Heidegger già ermeneuta della *presentificazione infuturante* che, incurvandosi verso

il passato, trascende il momento attuale, sempre *out of joint*, direbbe Amleto: l'anima agostiniana diventa *Dasein*, la *presentificazione* diventa *Zeitlichkeit*. Anche se, bisogna ricordarlo, nel carattere *ek-statikón* dell'esistenza, si smarrisce completamente il *Lied* agostiniano, il carattere ritmico-temporale del canto di lode al *Deus archimusicus*, come ha sottolineato magnificamente Leo Spitzer. Nessun *largo* beethoveniano risuona invece nella temporalità dell'esserci che diviene *presentificazione infuturante*, costantemente ricacciata verso il passato.

Matura in Heidegger la patologia che si genera dalla curvatura negativa del perenne *non più* destinale, che apre al possibile precorrimiento della temporalità autentica. Non è pertanto un caso che il *tempo originario*, come *tempo proprio*, abbia il timbro atroce delle espressioni heideggeriane nella conferenza *Der Begriff der Zeit* (1924): «In connessione con la morte ognuno è condotto nel «come» che egli può essere in modo *uniforme*»; in una possibilità in riferimento alla quale nessuno è privilegiato; nel «come» (*Wie*) in cui ogni «che cosa» (*Was*) è *ridotto in polvere*» (p. 27).

A ragione, l'autore contrappone, a questo gelido livellamento della singolarità, il tempo del riscatto dei morti e del passato che, al contrario, per Walter Benjamin, è l'unico modo per pensare il senso della possibilità futura di una storia la cui temporalità non deflagri più soltanto in modo irrimediabilmente catastrofico.

La composizione delle riflessioni analitiche sin qui sostenute diventa esigenza costruttiva, quello *spostamento laterale* a cui la filosofia deve tendere, rinunciando alle retoriche plurali della debolezza del pensiero o del suo stesso assorbimento nella semplice narratività.

Se la filosofia ha abdicato, in nome del tempo autentico, alle conseguenze radicali della teoria fisica novecentesca, è perché ne ha completamente frainteso la potenza rivoluzionaria, macroscopica nella spazializzazione del tempo, incorporata nel *continuum* quadrimensionale relativistico (Quine, 1991), e microscopica nella disintegrazione della freccia temporale al livello della struttura quantistica.

Heidegger non comprende affatto il nuovo regime dell'esperienza che ne discende quando, ad esempio, in *Der Begriff der Zeit* (1924, p. 7) scrive che lo spazio a cui è sottratta l'assolutezza newtoniana «(...) ist an sich nichts», alla stregua dello stesso tempo; è poi inevitabile che l'analisi retroceda al livello intuitivo exteriorizzante della *misura* fisicalistica, per poi appoggiarsi a Aristotele e a Agostino nel depotenziare il carattere *spaesante* della relatività einsteiniana e, ancor di più, dei modelli quantistici. Se la filosofia sembra avere rimosso i paradossi della misurazione e dell'osservazione, è necessario allora un mutamento del *registro dell'esperienza*, a partire da un'idea radicale del *limite* che *riabiliti lo spazio* contro la presunzione di purezza della coscienza interna del tempo: percepire il tempo significa *inscenarlo* nella struttura spaziale *simbolica* che è presupposta alla sua stessa misurazione.

È la psicoanalisi a soccorrere la filosofia in questa prima declinazione del limite, educandola alla esplorazione delle pietre di confine della esperienza e degli stessi bordi della potenza logica dei linguaggi formali della scienza.

Come insegna Freud nella *Traumdeutung*, il sogno è la messinscena originaria, anteriore alla stessa opposizione tra soggetto e oggetto: al fondo di ogni esperienza rappresentativa c'è una virtualità onirica e inconscia, come rivelano alcuni passi della *Autobiografia scientifica* di Einstein e le ancor più spaesanti righe che Poe pone come *incipit* del racconto Eleonora: «Coloro che sognano ad occhi aperti fanno molte cose che sfuggono a quelli che sognano soltanto di notte» (p. 100). È l'agire *trasognante* che, potremmo aggiungere, ritroviamo come possibile deflagrazione redentiva della temporalità passata nello *Stillstand* indicato da Benjamin o, con timbro e intenzione diversa, nella *rêverie cronotopica* di Gaston Bachelard.

La seconda declinazione del limite conduce al nucleo teoretico fondamentale del saggio: «[...] all'esigenza di una nuova concezione del ritaglio evolutivo del nostro universo, all'interno del quale le forme viventi e la nostra stessa esistenza nel mondo trovano il loro tempo debito» (p. 102).

Nel rileggere alcune dense pagine di Benveniste (1940) dedicate al concetto di *tempus* nella lingua latina, Marramao ne accoglie la paradossale densità semantica che poi, nelle lingue romanze, condensa in un solo termine la duplicità di significato mantenuta nella famiglia germanica in riferimento al tempo cronologico e al tempo

meteorologico. Il tentativo di chiarirne l'etimo riferendosi ai verbi greci *teino* (tendere, distendere, stirare) e *témno* (tagliare), per quanto suggestivo filosoficamente, evocando la polarità del continuo e del discontinuo, non è parso soddisfacente.

L'ipotesi di Benveniste è che invece la parola *tempus* derivi per astrazione concettuale da lemmi anteriori come *tempestatas*, *temperatura*, *temperare*, *temperatio*. È come se la saggezza della lingua, annota Marramao, creasse l'amalgama tra elementi diversi, li incrociasse in una miscela ritmica di diverse componenti dell'esperienza temporale.

Le implicazioni filosofiche della tesi appaiono notevoli e spingono all'ulteriore interrogazione: *tempus* non è *chrónos*, bensì *kairós*, una figura stratificata e complessa che si innerva con la stessa spazialità dei luoghi propri dell'esistente nel taglio e nella risolutezza della decisione, nel *tempo debito* della congiuntura propizia.

Nel *tempus* si miscela quella congiunzione di elementi, quella relazione che accoglie la pluralità delle forme di vita nello *spatium* divergente in cui si dispone il ritaglio incerto e precario del nostro dimorare.

Marcello Mollica

**SHIFTING DETERMINANTS ON DEAD BODIES: THE CRYPT OF THE
MUMMIES OF PIRAINO**

ABSTRACT Giovanni Sclarici was a Greek Catholic priest from the village of Piraino, Sicily. He was killed during a Saracen raid in 1544. He soon became the object of a local cult and his body a site of religious veneration. In 1771, his remains were moved to a new burial place in the same church, so that the proximity to his bones could have a positive effect on other bodies. However, those other bodies belonged to priests who had been mummified and placed in a crypt of that church. Today, the remains of those priests cannot be moved; any decision relating to them is subject to strict controls. This article looks at the way in which, the interests determining these controls have shifted from the beatification process to scientific and economic needs over the centuries. The discussion explores contemporary attitudes on death and dying and investigates the use of dead bodies in the context of socio-political and cultural changes.

The setting and the crypt of the mummies

Piraino is a village in the metropolitan area of the city of Messina. It is located on the north-eastern Sicilian coast facing the Aeolian Islands. It has a surface of about 17 square km and a population of about 4,000 inhabitants. It includes several hamlets, many of them more populated than the old town of Piraino, which stands on a hill at some 400 metres above sea level and where the City Hall is still located.

A rectangular XVI century watchtower called Torre delle Ciaule stands on the coast. A circular mediaeval tower, called Torre Saracena, stands on the hill dominating the old town, built to spot Saracens during their raids (Mazzamuto 1986). The decaying Palace of the Denti Dukes, who ruled the town for some centuries, also stands there.

Old town partially preserved mediaeval structure contains several religious buildings. However, most churches are no longer in use because the village is slowly being abandoned, following a trend affecting the north-eastern side of Sicily since the early 1960's. A large portion of the population has left the old town of Piraino for the coastal hamlets because of economic opportunities and better transport and communication facilities. Still, burial sites have been discovered in all its churches. Two of them (the main Church of Saint Mary and the Sanctuary of Ecce Homo) have long been a source of attraction for their mummified bodies.

Sicily in general offers many collections of mummies. Scholars impute this high incidence to the large number of religious buildings used to contain them

(Aufderheide 2003, pp. 192-202). In Piraino, mummification began with a draining process; corpses were placed on a draining structure and then entrusted to the Franciscan Minor Friars of the local convent. The bodies were sat in a bottomless chair to facilitate the drying process. When the corpse had become a skeleton and the skin welded to it, it was cleaned and then dressed. The body was finally placed on a special burial shelf and a clay tile was put under its head to indicate great humility (Tresoldi 2000, pp. 181-188).

Today, there are twenty-six mummies preserved in the so-called Crypt of Mummies of the Church of Saint Mary. This number is higher than what emerged from the analysis I conducted based on the manuscripts relating to them. However, in the past, local authors have counted thirty-two mummies. If that was the case, we should assume that some corpses (and above all their skulls) have been moved to a common ossuary over the last few decades.

Background and Motivation for the Research

I first entered the Crypt of the Mummies of the XVI century Church of Saint Mary some twenty-five years ago. I was then a student at the University of Messina and working as a volunteer in the Church Parish Archive. In the three rooms (two burial places and a *colatoio* [*caditoio*] to drain the bodies) the scene was messy. Debris, stones mixed with bones and skulls dumped on the floor combined with the remains

of ecclesiastical vestments. All of this was also mixed with bird-nests, feathers and pigeon droppings.

It was however over the last ten years that I started to gather data in a more systematic way, mostly upon church burials and building reports (Mollica 2014). On the one hand, this came at the time when physical anthropologists began to study the taxonomies of the burials (Fornaciari et al. 2010), the medical characteristics (Piombino-Mascali et al. 2017) and the diseases (Kumm et al. 2010; Piombino-Mascali et al. 2013) of the bodies. On the other hand, international media such as the National Geographic and BBC featured documentaries on the burial place. In conceptual terms it was however the fortuitous encounter with a short essay by Italo Pardo in the *Journal of Mediterranean Studies* in 1994, that brought me to start writing this article. There, and more comprehensively in a seminal article he had published in *Man* (1989), Pardo discussed the Neapolitan way of death and mourning, post-mortem rituals, representations of the supramundane and the relations between the living and the dead, a key theme that he further developed in his monograph on Naples (Pardo 1996, pp. 11-18) and later publications (e.g. Pardo 2019) through the influential concept of ‘strong continuous interaction’ between material aspects of existence and symbolic, moral and spiritual aspects, in which the dead play an important role. Pardo’s analysis also suggested comparisons with mortuary religious symbolic meanings found in other European settings, from the

idea of a good death to death as a *transition* and the attendant ‘second burial’ (Pardo 1994, pp. 143-144; 1989).

Following a diachronic approach, the next sections will discuss the importance of burials *ad sanctos* [close to the saints] (Rose 2013; Johnson 2015) in the microcosm of Piraino and the roughly fifty square meters of the crypt containing the mummies of two dozen local priests.¹ Nevertheless, the religious and political value of this sacred *locus* proved to be changeable. Its life is independent from the consummation of human remains.² Concurrently, burials and mummies *post-mortem* social relations develop their own dynamics by departing from the original relations between the owners of the bodies and, through their remains, even after their death. Indeed, the contemporary use of these bodies (communal, impersonal) and their disposal went beyond their physicality and visibility when facing personal oblivion or consumption over time.

The Two Burials of Giovanni Sclarici

In June 1544, Ariadeno Barbarossa, Admiral of the Saracen fleet chose the isle of Lipari as a hiding place. Thirty triremes reached the north-eastern Sicilian Gulf of Patti in the following summer. The Saracens looted Tindari and its Marian sanctuary and then Patti (Badolati 1922, pp. 99-101; Mollica 2000, pp. 87-89). After that, the

¹ For a history of the emergence of the use of dead bodies in sites of display, starting from martyrological reliquiae, see Hallam (2016). On the process of ‘objectification’ of material culture items in Easter Sicily, see Palumbo (2003).

² On the circulation of human remains in the Catholic tradition, see Nafte (2015).

news was spread in the neighbouring villages, including Piraino, so that when the Saracens came, they found the places deserted. The Saracens' usual practice was to steal all church bells to transform them into cannons (Del Carretto 1758, p 214); indeed, the oldest bell of Piraino is only dated 1547, i.e. after the Saracen looting. However, it took a century and a half for the story of that looting and related only documented and violent death to come dramatically to the fore in Piraino.

The corpses of the Archpriest Giovanni Sclarici and his son re-surfaced on September 13, 1703 from the ground where the Archpriest had been buried in 1544. This happened during some maintenance work inside the Church of Saint Mary, as reported in a number of hand-written reports³. The Archpriest was said to be a native Greek Catholic, and we have insufficient data to determine to which Christian Church Sclarici belonged to (Mollica 2014, p. 33). Nevertheless, in the sixteenth century it would have been normal for an Eastern Church priest to be present in the village of Piraino, given the huge Byzantine component in the island of Sicily, especially on its eastern side. It should also be considered normal that he had a child, as in the Eastern tradition priests are allowed to marry as long as they do it before being ordained.

Like the other inhabitants, the Archpriest Sclarici fled to the countryside during the looting. However, on his way he remembered that he had left the Blessed Sacrament in the Church, at the mercy of the Saracens. He decided to go back, where he was discovered by the Saracens, who pursued, caught him, hit him on the head and

³ For a list of the manuscripts, see Mollica (2014).

killed him. The inhabitants of Piraino not only buried him with full honours, but collected even the blood-soaked sand where he died on and kept it in a clay pot. Then, they buried him in the Church of Saint Mary, in front of the Chapel of St. Francis of Paola⁴. So, on 13 September 1703, according to another manuscript, the floor of the church was dug up to create a new burial site close to that of the Archpriest Sclarici. During the work, the body of the Archpriest emerged from the excavation, 227 years after his death. It was well preserved, and with it emerged other bones that belonged to his son (who died later and was buried in the same place).

The first ‘report’ on the mortal remains of the Archpriest Sclarici was written by the priest Antonio Giuliano in 1703. Giuliano certified «the wound [...] with five or four blood traces having the colour of the blood of the Crucified mixture». He then certified various miracles attributed to the Archpriest Sclarici, including a local who had an «impediment of urine» and, as soon as the dead priests’ bones were applied to him, he « suddenly regained his health». The theft of some teeth was also recorded.

In the following decades the veneration grew, following miraculous stories and signs of holiness attributed to the Archpriest. Then, sixty years later, in 1771, the ecclesiastical elite of the village of Piraino deemed the burial place where the Archpriest Sclarici was buried to be ‘not-decent’ anymore. It was thus decided to move his remains near a *damuso* [roof] to a new crypt (then under construction and

⁴ On Eastern Church burial regulations in Catholic settings in the Italian peninsula, see Guillou (1962; 1976) and Morini (1999).

later known as the Crypt of the Mummies) and rebury the bones (both those of the Archpriest and his son) in a new coffin.

The Two Lives of the Crypt of the Mummies

The ideal place to build the crypt to contain the mummified bodies of the priests of Piraino had been identified ‘under’ the chapel of the local saint, Saint Bruna, subject to right of patronage of the Duke of Piraino, Vincenzo Denti Colonna. A transaction agreement was signed between the Duke and the priests. The original founders in 1771 were thirty-four, four priests joined later in 1773. However, they had begun to pay a registration fee three years before acquiring the land to build the crypt on. Nevertheless, their first decision was to rebury there the disinterred Archpriest Sclarici, whose name was associated with martyrdom.

Crypt rigid rules on annual fees is immediately clear, by comparing data about payment sheets and eventual burials. Although there is no reference to expulsions, these can be implicitly deduced. The founders proposed restrictions for categories of priests who could be mummified and located in their crypt, imposing limitations ranging from citizenship to ecclesiastical status. The right of burial was personal to each founder, not transferable. Each founder had to pay a fee of 6 grains per year. This expenditure was needed for maintenance: to have the burial site ‘clean’ with ‘no smell’, to remove or maintain broken glass windows, ‘to exhume corpses’. However, the founders of the crypt did not lose the right to be buried in the ancient tomb of the

priests of the Main Church. The only specific indication about the mummified bodies concerned the wooden coffin of the promoter of the crypt, the Archpriest Giovanni Maria Scalenza. His wooden coffin could not be moved nor could other bodies be put in it, or on top of it. In the event the crypt was full of bodies, each shelf could 'accommodate' up to four. However, to avoid 'confusion', each body had to have a small shield to identify it. In the event of decomposition of the bodies, just the skull had to be kept with its shield. When after two months, the body was free of bad smells, it could be removed from the draining structure and clothed with its own clothes. However, the clothing was the same for everyone.

The crypt hosted its first mummified corpse two years after the opening, in 1773. Piraino was then still recovering from the epidemic of 1764, and the subsequent famine, which exterminated much of the local population: 508 deaths out of some 2,000 people. In a few months, the epidemic had upset the burial order of the churches because of the large number of corpses that had to be buried. The idea of the Archpriest Scalenza and the other founders to build a crypt in the Church of Saint Mary to keep their bodies mummified was thus rooted in the consequences of the epidemic of 1764. However, urgent works were also needed to complete the Church of Saint Mary, above all a new rectory near the chapel of Santa Bruna (Mollica 2014, p. 50), below which the Crypt of the Mummies would be constructed. Nevertheless, after three years from the opening of the crypt a new epidemic struck Piraino with

significant consequences on burials; other epidemics would strike in 1816 and 1830 (Mollica 2014, p. 102).

It was however the application of the Napoleonic laws that forbade burials in the churches, although late, that dramatically changed the religious landscape. It also changed the relationship between the dead and the Church, leading to a growing disconnection between the *post-mortem* room and the sacredness of the place while slowly translating holiness to the public cemeteries (Farella 1982, pp. 84-88; Piombino-Mascalì 2018, pp. 44-50). Thus, in just half a century, what was a venerated structure in 1771 became a simple warehouse to deposit priest's bones. Paradoxically, it was the same private nature of the crypt that contributed to its oblivion. The crypt was never mentioned in any of the *visitae* [visits] bishops have conducted since 1824 (Mollica 2014, pp. 104-105). This is important because even private chapels were under the bishop's jurisdiction. Thus, it is likely that, after half a century from its opening, Mass was no longer celebrated in the crypt. It was by then simply considered a burial place for mummified bodies, as evidenced by the presence of two bodies placed vertically in two niches and not placed horizontally like the other twenty-four. On the one hand, the two priests wear a green stole which does not comply with the Regulations. On the other hand, their very position does not obey the Regulations as they are not put into shelves. Thus, it was not regarded as a chapel anymore, as indicated also by some founders' choice of being buried elsewhere.

Slowly the crypt regained the mystery, the legends, the fear that built upon what was unknown or was seen and represented as forbidden, prohibited, liminal territory between the worlds of the living and the dead. The latter could in fact be seen, placed under the Church of Saint Mary, behind a window that was high above the Church garden, set in the incredible scenery that opened the crypt's windows to a view of the Aeolian Islands.

Finally, the last renovation works the Church went through in the Fascist era, in 1933-34, including a repaving and the construction of a new rectory, further pushed the crypt and its mummies into oblivion. Indeed, the works did not just cover the exposed part of the crypt, but literally walled up the access to it from the Church (limiting the entry to only one, small, high, hardly accessible window).

Since then, some sixty years passed until those mummified bodies (officially) became of interest to the Regional Superintendence of Cultural and Environmental Heritage of Messina, in June 1994 (Todesco 1994). However, structural problems again imposed closure of the crypt for four years in 2005, before the last re-opening to the public in 2009.

Death: A Weak Point in the Human Defence System

Mortuary rituals, dying and secondary burials seen from a cross-cultural perspective have attracted anthropologists from the very beginning. From the early theories of Edward Burnett Tylor and James George Frazer, to the fundamental work

of Robert Hertz (1960) and the extensive collection of case studies in Metcalf and Huntington (1991). It was, however, in the seminal work of Block and Parry (1982) on rebirth and fertility in funerary rituals that the «relationship between mortuary beliefs and practices and the legitimization of the social order and its authority structure» (1982, p. 40) was eventually stressed. Such a relationship was stronger where the (socio-religious) order builds upon the transformation of «dead in a transcendent and eternal force», as they illustrate in at least three instances (Lugbara, Cantones and Merina). Their case studies proved that the (socio-religious) group is not just tied up to (religious) political power; above all it is connected to what they call «deepest emotions, beliefs and fears» (1982, p 40).

In more recent times, the relation between death, dying, contested burials and reburials has been extensively described (Kakar 1996; Mellor and Shilling 1997; De Boek 1998) and no consent has even been reached among anthropologists and archaeologists (Hubert 2005). Campaigns have even been conducted to contest the ownership of human remains housed in museums and other institutions (Hubert and Fforde 2003). Meanwhile, contested grave sites have been studied by reference to the complex interactions that revolve around famous figures, from mistaken identity to cemetery tourism (Kammen 2010). The latter point links up with a newly developing trend, the so-called ‘dark tourism’ (Stone and Sharpley 2008; Walter 2009); concurrently, the former point was thoroughly investigated by Anstett and Dreyfus (2015) on their analysis upon human remains and identification issues. Interests have

also recently grown towards *post-bellum* reburials (Meinert and Whyte, 2013) and the relation between the political and the religious reals, as in the case of re-burials of exilic Zionist leaders and Jewish saints and their impact upon today nationalist movements in Israel (Weingrod 2006). A case in point is, for instance, the extensive body of literature related human remains (Ferrándiz 2018; see also Aragüete-Toribio 2017) focusing on mass grave exhumations in civil war Spain (1936–1939) and the subsequent dictatorship (1939–1975). In a similar fashion, extensive is also the literature on South American political burials (Crossland 2002; Robben 2015; Rojas 2017), ranging from the exhumation of the ‘defeated’ (Ferrándiz 2013), the ‘undead’ (Etkind 2013), the ‘disappeared’ (Rosenblatt 2015) and eventually those of the ‘age of human right’ (Ferrándiz and Robben 2015). Reburials practices are however documented all around the planet; one of the last studies was conducted within Fataluku Timorese and was based on the relationship of mutual care that made co-ancestors co-present in their descendants’ lives. In the Timor-Leste case, the same government supports the practice (Viergas 2019).

But a study of death and dying must be also concerned with how aspects of death are defined and which actions a person takes to face death in its social dimensions. Indeed, «deaths of all types are not equally evaluated» and public concern varies (Vernon 1970, pp. 86, 105). Still, Vernon (1970, pp. 148-149) emphasises the preservation of the «social environment in which the dead individual lived». Meanwhile, a good transition is always synonymous with normality and urges

mediation with the living. A case in point is the family adoption of unknown skulls in Naples analysed by Pardo (1989), where Church leaders simply ignored practices being tolerated by individual priests. Death is a weak point in the human defence system. Therefore, it must be ‘controlled’ and ritualised. As part of the human strategy ‘against nature’, death is ‘imprisoned’ in a ceremony, which must involve the entire community (Ariès 1977). In turn, the interruption caused by death is perceived as a manifestation of ‘disorder’. Here death rituals are an immediate response to that ‘disorder’⁵. In turn, subsequent societal reactions change following death-related behaviours (Kearl 1989). Ariès (1974, pp. 23-29), for instance, illustrates how death today knows new fears, starting with its very proximity. In the past, on the contrary, the desire to be buried near the saints was widespread. Religious writers were convinced of the good effects attributable to the proximity of believers’ bodies to those of the martyrs (Rose 2013; Johnson 2015).

The use of burials in churches to guarantee the intercession of the saints was intense in the Italian peninsula, especially in the south, mostly between the XVI and XVII centuries (Farella 1982, pp. 71-72). It was then only because of the unsanitary conditions of cemeteries and corpses that, the extensive practice of burial *ad sanctos* was prohibited following the Decree of the Parliament of Paris of March 12, 1763 (Ariès 1977, p. 491) and the Bourbon Law of 1817. However, the laying of corpses

⁵ See on this the powerful account provided by Déchaux (1997, pp. 31-35).

on draining structures continued to be documented in Sicily until 1880 (Farella 1982, pp. 84-88; Piombino-Mascalì 2018, pp. 44-50).

For the priest who decided to be buried in the Crypt of the Mummies in Piraino a relationship was created between them (when they were still alive) and the reburied dead body of the Archpriest Sclarici. Religious belonging, here, played the dominant role. In such a (Christian) religious community, the social relations the would-be mummified priests were bound together in an emotional experience that reinforced their sense of solidarity, thus reinforcing group dynamics. On the one hand, this went later beyond the unifying factor which built upon the narrative of a martyred body and its imbued (religious) terror dynamics (Feldman 1996). On the other hand, the relational and structural aspects of religion provided a sense of order while linking material and spiritual salvation into a holy alliance (Dingley and Mollica 2018).

In such a frame, it was however during the construction of the crypt that, the translation of Sclarici martyred bones acted as a unifying (communal and religious) factor. His corpse was 'strategically' re-located to serve as symbol of order. Like the reburials of Eastern European religious authorities studied by Katherine Verdery (1999, pp. 27-33), his mortal remains established 'political legitimacy', his 'bones' entered the political arena (Verderey 1999, pp. 88-93). And like in post-Soviet Eastern European countries, this happened in a phase of transition (in Piraino it

followed the devastating epidemic of 1764): dead bodies thus became effective political symbols.

Reinterpreting Mummified Body Remains

The few informants from Piraino, who had seen the corpses by entering from that, high and small, window before 1993 said that they were not a disordered set of bones, but they were well preserved, miraculously intact, actually dressed up. This cultural context was with me during my first survey and upon that I structured my feelings. Of course, the anthropologist was called to regulate a problem within a fundamental of his discipline: he had, consciously, conducted research ‘at home’.⁶ So, everything remained liminal ground even for him. But, like the anthropologist, even the inhabitants of Piraino continued to maintain an exclusive relationship with the mummies, especially if compared with neighbouring villages, and their respective relationships with the dead and their bones.

But, why, the approach from both locals and visitors has slowly changed towards the mummified bodies kept in the Crypt of the Mummies? Why, for both locals and visitors, they have become the subject of new interest? And how has the attention shifted from the process of beatification of Archpriest Sclarici and the relocation of his bones to academic motivations? Surely, today, the mummies of Piraino are

⁶ For the academic debate on anthropologists turning their attention to their own society, see, for example, Dumont (1951) and Schneider (2002); the debate recently synthesized by Prato and Pardo (2013) with an emphasis on some southern-Italian loci; and, finally, the emblematic case of Taormina analysed by its own mayor-anthropologist Mario Bolognari (2012).

important cult objects, of interest for science as ‘cultural’ items to be defended from the consumption of time; important to study because they can help to contribute to the knowledge of life in their times in terms of giving organic witness to the air they breathed, the food they ate, the pollens they inhaled and the very diseases which they suffered or died from. They are also important for their intestines, their faeces and teeth and even for what is in the treated parts of their vestments.

The return of interest in the crypt proliferated with the reinterpretation of body remains in a modern context. This magnified horror and physicality in the name of, or functional to, political, economic, tourist or religious returns. Thus, today there is no tourist tour in Piraino and its surroundings areas which does not include a visit to the local ‘mummies’. The Crypt of the Mummies has also entered the political arena since in all Piraino municipal electoral programmes there is always a reference to their maintenance (despite the crypt being the property of the local church). And finally, the same village got known because of the mummies.

However, today there is no trace of any inscription related to the Archpriest Giovanni Sclarici in the crypt, making it impossible to identify the exact location of the casket containing his bones. Concurrently, the relocation of the Archpriest’s remains in the crypt where the mummified bodies of the priests would be later placed created confusion amongst the local historians. A major reason for that was that, there is no information in Revenue Books or in the Book Masters of Piraino churches, nor in the Accounting Registers, because the new crypt built in 1771 did not belong to the

Church of Saint Mary but was a private property with private accounts. Furthermore, the Catholic Diocese of Patti, which the parish of Piraino belongs to, never took any step to begin the process of beatification of the Archpriest Sclarici. Indeed, only after 465 years from his death did the non-canonical Orthodox Church, Metropolia of Ravenna, of L'Aquila, of Italy canonize him, in a Holy Synod held on September 27, 2009 in Anguillara Sabazia, Rome. The Orthodox Church of Italy will declare the son holy also, even if he is never associated with the events of 1544 in the manuscripts preserved in the ecclesiastical archives (Mollica 2014, p. 143). Concurrently, the killing of Archpriest Sclarici rarely entered official Catholic narrative; yet, once he was mentioned by Cardinal Antonio Canizares Llovera, Prefect of the Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments, in a report on the Sacred Liturgy held in Gubbio, Italy, on December, 11 2009.

Moreover, the original 'sacredness' of the crypt entered ambiguous social relations, in turn legitimising new public relations between bodies and souls. But the new relations required different negotiation processes that had to vary not just with the categories of the dead but with the political and economic choices of the new elites. Elites, indeed, changed over time and their relations with the sacred *locus* and the human remains it contained changed too. First of all, this challenged the original decisions that a religiously-based power-group, linked through an emotional attachment, had made to search for a means to overcome the dissolution of their mortal remains, by transforming them via the process of mummification. The priests

acted in order to face oblivion and better confront the afterlife. This was magnified with the mechanisms chosen for their bodies' maintenance. But the original mechanisms could not be guaranteed over decades and centuries, following oblivion, change of interest, and even new rationale and needs. Nevertheless, the relationship between the living and the dead came back strongly, while changing the use of the bodies by reference to the changing social and economic contexts.

Here is again useful the anthropology of Italo Pardo, who argues that images of dead can encapsulate the relation between the living and the dead (1989; 1996: Chapter 5). This belongs to a representation of the after-death that allows «negotiable levels of the supramundane hierarchy» (Pardo 1994, p. 144). Thus, death is not denied, but its 'disruption' is 'domesticated', eventually becoming «acceptable to the living» (Pardo 1994, p. 144). In Pardo's Neapolitan ethnography, because of the problematic relation between body and soul, an 'accepted' death is believed to be 'properly worked out through' a ritualization, which follows a private grass-roots level 'second burial' (Pardo 1989). Concurrently, in Piraino, despite it was a public, elites' choice upon the mortal remains contained in crypt, still their main motivation was the same, that is, to establish control in the order of their remains. In practice, responding to the original intentions of the founders of the crypt.

This is why the burials of Piraino impose harsh reflections on contemporary social relations. They also suggest important insights that help to develop an understanding of the way death, and its representation, is involved in human-made socio-cultural

structures. The contemporary socio-political community seems capable of gaining (communal) advantages while the dead bodies kept in the crypt are reinvented as a source of (communal) history and identity. This reframed the same representation of death as originally aspired to by the founders, starting with the same crypt symbolic order intended in 1771. It also helped to reconfigure the way to respond to the several challenges posed in the centuries, e.g., we do not know the location of Sclarici's mortal remains; we have no epigraphic traces to identify the mummies, except one; there is no trace of Scalenza wooden coffin, most probably rotten; and so on. But even more, this did not just re-shaped the exclusive environment of the crypt. It re-gave the crypt, while changing its purpose, its original importance. Indeed, structured so that it could, over the years, regulate itself and allow its elite's mummies to preserve themselves, the crypt was not what was desired by many of its founders. Beside economic reasons (see Revenue Books *ad annum*), many founders preferred to be buried elsewhere (see Liber Defunctorum *ad annum*): some preferred their family tombs, others considered that place not appropriate anymore because they had changed their social status. Unfortunately, this left us with a vital gap, which physical and cultural anthropologists are still struggling to fill. Scholars are not able to identify the order in which the mummified bodies were placed in the crypt, because no indication (apart from one shield with one name, Antonino Messina) is given of their location on the benches.

Conclusion

This Piraino ethnography looked at the way mechanisms for body and burials conservation have changed over the decades and centuries following changing rationale and needs. The article departed from the construction, in the second half of the XVIII century, of a crypt meant to contain the mummified bodies of a number of Roman Catholic priests and the reburied bones of a Greek Catholic Archpriest who was killed during a Saracen raid in 1544. Taking an historical approach, maintenance models were contrasted with building reports, epidemics, genealogies and elite changes. The crypt had an intense life for a few decades, then it entered a long period of oblivion. At the end of the XX century, the mortal remains contained in the crypt with their symbolism took however on a new life. The rejuvenation reflected unstable degrees of religious loyalties and economic interests of today. The latter slowly became the major determinants that impact upon both local religious and political choices, thus making them vacillate between the need to keep a religious ‘dimension’ and the dramatic emergence of scientific and tourist needs.

First, this ethnography suggests that we should dismantle the romantic idea of historical martyr-related Christian burials as sites of veneration, even though religion and associated religious violence have become an increasingly important subject, both in the media and in academia, especially since 2001 (Dingley and Mollica 2018). This is because veneration does not appear to be part of the equation anymore. Concurrently, the mummified bodies contained in the crypt have become part and parcel of larger academic phenomena that reproduce themselves at every single new

discovery. Second, the narratives discussed in this article, took into account local political choices and ongoing ideologically changed attitudes towards the use of local ‘material’ culture for socio-political needs. This is a new trend, reproducing however, similar trajectories that tourist-related choices have taken in other Sicilian settings sharing similar items (e.g., Savoca, Gangi, Burgio). Also, this is not dissimilar from the ‘regeneration’ patterns that death (here meaning the use of dead bodies) can take as articulated by Block and Parry (1982) and, in a different line, by Pardo (1989; 1996). Indeed, it is the (political) authority granting its blessing to the new use of the mortal remains, enhancing their fecundity, disseminating their knowledge. Third, it is evident that the media proved to have a major influence on the public perceptions on the use of religiously-defined objects. The media played a role in transforming what were represented as religious items in cultural terms thus reinforcing, let alone legitimising, political choices. These were otherwise weak when trying to support or transform different narratives about the Crypt of the Mummies, that is, the old, long-established narrative of *tout court* religious items. The (local) audience proved, indeed, to be a vulnerable target for such a message, actually endorsing the change of destination of the priests’ mortal remains. Eventually, incapable of resisting growing public pressure, the same religious authorities slowly accepted the change of destination (pace Pardo 1989). They had also to allow a new representation of the mummified dead bodies which no longer encapsulated motives justifying their visit by reference to mourning, remembrance or genealogy. Finally, the case of the

mummies of Piraino shows the way death has had an impact upon human-made socio-cultural structures and has taken the shape of a (communal, almost religious) spectacle. This spectacle has brought new symbolic values that could be recognized and appreciated by the local community. It is a (communal, almost religious) drama on the stage of contemporary politics, channelled through new means of communications to target a new, mostly economically defined, target audience.

Acknowledgement

I would like to thank Dr Dario Piombino-Mascali who provided me with important material on history of medicine and physical anthropology.

BIBLIOGRAPHY

Anstett E., Dreyfus J.-M. (eds.) (2015), *Human remains and identification: mass violence, genocide and the 'forensic turn'*, Manchester, Manchester University Press.

Aragüete-Toribio Z. (2017), *Producing history in Spanish Civil War Exhumations*, New York, Palgrave Macmillan.

Ariès P. (1974), *Western attitudes towards death: from the Middle Ages to the Present*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Ariès P. (1977), *The Hour of Our Death*, London, Penguin Books.

Aufderheide A.C. (2003), *The Scientific Study of Mummies*, Cambridge, Cambridge University Press.

Badolati E. (1922), *Tindari, cenno storico descrittivo*, Rome, Alfieri/Lacroix.

Block M., Parry J. (1982), *Introduction: death and the regeneration of life*, in Block M., Parry J. (eds.) "Death and the Regeneration of Life" (eds.), pp. 1-44, Cambridge, Cambridge University Press.

Bolognari M. (2012), *I ragazzi di von Gloeden. Poetiche omosessuali e rappresentazioni dell'erotismo siciliano tra Ottocento e Novecento*, Naples, Città del Sole.

British Broadcasting Corporation Reel Page

(<https://www.bbc.com/reel/video/p06q8j6z/an-exclusive-visit-to-the-world-s-only-mummy-school>).

Chiesa Ortodossa d'Italia San Giovanni Maria Sclari e Preghiere Page
(http://www.chiesaortodossaitaliana.it/san_giovanni_maria_sclari_7.html).

Comune di Piraino Home Page (<http://www.comune.piraino.me.it/>).

De Boek F. (1998), *Beyond the Grave: History, Memory and Death in Post-colonial Congo/Zaire*, in Werbner R. (ed.), “Memory and Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power”, pp. 21-57, London, Zed Books.

Crossland Z. (2002), *Violent spaces: conflict over the reappearance of Argentina's disappeared*, in Schofield J. et al. (eds.), “Matériel culture: the archaeology of twentieth century conflict”, pp. 114–131, London, Routledge.

Déchaux J.H. (1997), *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, French University Press.

Del Carretto [De Carrecto] F. (1758), *Opusculum historicum alterum De Bello Africano in tres libros distributum. Liber III*, Catania, Pulejo.

Dingley J., Mollica M. (eds) (2018), *Understanding Religious Violence. Radicalism and Terrorism in Religion explored via Six Case Studies*, London, Palgrave MacMillan.

Dumont L. (1951), *La Tarasque: Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard.

Etkind A. (2013), *Warped mourning: stories of the undead in the land of the unburied*, Stanford, Stanford University Press.

Farella F.D. (1982), *Cenni storici della chiesa e delle catacombe dei Cappuccini di Palermo*, Palermo, Fiamma Serafica.

Feldman A. (1996), *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago, University of Chicago Press.

Ferrándiz F. (2013), *Exhuming the defeated: Civil War mass graves in 21st-century Spain*, *American Ethnologist*, 40(1), pp. 38–54.

Ferrándiz F. (2018), *Death on the move: pantheons and reburials in Spanish Civil War exhumations*, in Robben A (ed), “A Companion to the Anthropology of Death”, pp. 189-204, Hoboken, Wiley and Blackwell.

Ferrándiz F., Robben A. (2015), *Necropolitics: mass graves and exhumations in the age of human rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Fornaciari A. et al. (2010), *Secondary burial and mummification practices in the Kingdom of the two Sicilies*. *Mortality*, 15(3), pp. 223-249.

Fundatio Sepultur.e Pro Rev. Clero Huius Ter.e Pirajni, Die primo Decembris quint.e Indi.nis Mill.o Septing.mo primo 1771 (1771), Piraino, Piraino Parish Archive.

Guillou A. (1962), *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore Press.

Guillou A. (1976), *Aspetti della civiltà bizantina in Italia: società e cultura*, Bari, Ecumenica.

Hallam E. (2016), *Anatomy Museum: Death and the Body Displayed*, London: Reaktion Books.

Hertz R. (1960), *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*, in Needham R., C. Needham (eds.), “Death and the Right Hand”, pp. 27-86, New York, Free Press.

Homansa P. (1989), *The Ability to Mourn. Disillusionment and the Social Origins of Psychoanalysis*, Chicago, University of Chicago Press.

Hubert J., Fforde C. (2003), *Introduction: the reburial issue in the twenty-first century*, in Fforde C. et al. (eds.), “The Dead and Their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice”, pp. 19-34, London, Routledge.

Hubert J. (2005), *A proper place for the dead: a critical review of the ‘reburial’ issue*, in Layton R. (ed.), “Conflict in the archaeology of living traditions”, pp. 160-196, London, Routledge.

Johnson E. (2015), *Burial ad Sanctos*. In Taylor L.J. (ed.), “Encyclopedia of Medieval Pilgrimage”, pp. 68-70, Brill, Leiden.

Kakar S. (1996), *The Colours of Violence. Cultural, Identity, Religion and Conflict*, Chicago, University of Chicago Press.

Kammen M. (2010), *Digging up the dead: a history of notable American reburials*, Chicago, University of Chicago Press.

Kearl M. (1989), *Endings: a sociology of death and dying*, New York, Oxford University Press.

Kumm K. et al. (2010), *Archaeoparasitological Investigation of a Mummy from Sicily (18th–19th Century AD)*, *Anthropologie*, 48(2), pp. 177–184.

Liber Defunctorum (ad annum), Piraino, Piraino Parish Archive

Libro della nuova Sepoltura de' Preti di Piraino. L'anno del Signore 1776 (1776), Piraino, Piraino Parish Archive.

Libro Sepulture, Introiti (ad annum, 1768-1795), Patti, Patti Historical Diocesis Archive.

Mazzamuto A. (1986), *Architettura e stato nella Sicilia del '500. I progetti di Tiburzio Spannocchi e di Camillo A. Camilliani del sistema delle torri di difesa dell'isola*, Palermo, Flaccovio.

Meinert L., Whyte S.R. (2013), *Creating the New Times: Reburials after War in Northern Uganda*, in Pedersen D. and Willerslev R. (eds.), “Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual”, pp. 175-193, Farnham, Ashgate.

Mellor P.A., Shilling C. (1997), *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, Guildford, Biddles.

[Metcalf](#) P., [Huntington](#) R. (1991), *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mollica M. (2000), *Tindari. Dalla città greca al culto della Madonna Nera*, Messina, Armando Siciliano.

Mollica M. (2014), *Come pelle saldata alle ossa. La sacralità delle mummie di Piraino*, Armando Siciliano, Messina.

Morini E. (1999), *Monachesimo greco in Calabria: aspetti organizzativi e linee di spiritualità*, Bologna, Scarabeo.

National Geographic Archaeology Italy Page
(<https://news.nationalgeographic.com/news/2013/13/130128-sicilian-mummies-archeology-italy/>).

Nafte M (2015), *Institutional Bodies: Spatial Agency and the Dead*, History and Anthropology, 26(2), pp. 206-233.

Palumbo B. (2003), *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Rome, Meltemi.

Pardo I. (1989), *Life, death and ambiguity in the social dynamics of inner Naples*, Man, 24, pp. 103-123.

Pardo I. (1994), *On the Neapolitan Representations on Mourning and the Hereafter*, Journal of Mediterranean Studies, 4(1), pp. 143-146.

Pardo I. (1996), *Managing Existence in Naples: Morality, Action and Structure*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pardo I. (2019), *Governance Without Legitimacy: An Italian Conundrum of Democracy*, in Pardo and Prato G.B. (eds), "Legitimacy: Ethnographic and Theoretical Insights", pp. 57-82, New York, Palgrave-Macmillan.

Piombino-Mascali D. et al. (2013), *Dietary analysis of Piraino I, Sicily, Italy: the role of archaeopalynology in forensic science*, [Journal of Archaeological Science](#), 45(4): pp. 1935-1945.

Piombino-Mascalì D. (2017), *Paleopathology in the Piraino mummies as evidenced by X-rays*, *Anthropological Science* 75(1), pp. 25-33.

Piombino-Mascalì D. (2018), *Le catacombe dei Cappuccini: guida storico-scientifica*, Palermo, Kalós.

Prato G.B. and Pardo I. (2013), “*Urban Anthropology*”, *Urbanities* 3(2), pp. 80-110.

Relazione intorno alla morte e memoria Gloriosa del Servo di Dio il Prete Giovanni Sclarici di rito greco, olim Arcip.te di Piraino, ucciso dai saraceni in Odium Fidei, 13 settembre 1771, nulla osta vescovile per la traslazione delle ossa di Sclarici 15 ottobre 1771 (1771), Piraino, Piraino Parish Archive.

Revenue Books (ad annum), Piraino, Piraino Parish Archive.

Robben A. (2015), *Exhumations, territoriality and necropower in Chile and Argentina*, in Ferrándiz F. and Robben A. (eds.), “Necropolitics: mass graves and exhumations in the age of human rights”, pp. 53–75, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Rojas I. (2017), *Mourning remains: state atrocity, exhumation and governing the disappeared in Peru’s postwar Andes*, Stanford, Stanford University Press.

Rorate Coeli – International Traditional Catholic Web Blog Webpage (<http://rorate-caeli.blogspot.com/2010/02/summorum-pontificum-trueapplication-of.html>).

Rose P.J. (2013), *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda*, Leyden, Brill.

Rosenblatt A. (2015), *Digging for the disappeared: forensic science after atrocity*, Stanford, Stanford University Press.

Schneider J. (2002), *World Markets: Anthropological perspectives*, in MacClancy J. (ed.), "Exotic No More, Anthropology on the Front Lines", pp. 64-85, Chicago, University of Chicago Press.

Stone P., Sharpley R. (2008), *Consuming dark tourism: a thanatological perspective*, *Annals of Tourism Research*, 35(2), pp. 574-595.

Todesco M.S. (1994), *Relazione Tecnica sui corpi mummificati Chiesa Madre Piraino, 9 giugno 1994*. Archivio Segreteria Beni Etno-Antropologici, Unità 11. Messina: Soprintendenza Beni Culturali di Messina.

Tresoldi R. (2000), *Notizie Storiche Etnografiche su Piraino*, Palermo, Tipografia Paolo Lo Bue.

Verdery K. (1999), *The Political Life of Dead Bodies*, New York, Columbia University Press.

Vernon G.M. (1970), *Sociology of Death. An Analysis of Death-Related Behaviour*, New York, Ronald Press.

Viegas S. (2019), *The Co-presence of Ancestors and Their Reburials among the Fataluku (Timor-Leste)*, *Indonesia*, 107, pp. 55-74.

Walter T. (2009), *Dark tourism: Mediating between the dead and the living*, in Sharpley R., Stone P. (eds.), *The Darker Side of Travel: the theory and practice of dark tourism*, 39-55, Bristol, Channel View.

Weingrod A. (2006), *Bones In, Bones Out: Political Reburials and Israeli Nationalism*, in Prato G.B. (ed.), “Political Ideology, Citizenship, Identity: Anthropological Approaches”, *Global Bioethics* 9(1), pp. 45-54, Florence, University of Florence Press.

Massimo Sturiale

EARLY TWENTIETH-CENTURY CORRESPONDENCE LANGUAGE
COURSES.

A CASE STUDY: *IL POLIGLOTTA MODERNO*

ABSTRACT. This paper will argue the pedagogical and prescriptivist value(s) of *Il Poliglotta* (1905-1907) as an example of early twentieth-century Italian correspondence educational courses for the teaching of, in particular, English, French and German. Through an in-depth analysis of the ‘mail’ section, and the evaluation of the metalanguage used by the instructor, it will take into consideration the advantages and disadvantages, and possibly the limits, of the new system, “facile and piano”, as devised by Mr Da Nova and his team.

Keywords: correspondence courses, pedagogical prescriptivism, pronunciation, variation, English.

ABSTRACT Il presente lavoro analizzerà il valore pedagogico e prescrittivo de *Il Poliglotta* (1905-1907), corso per corrispondenza di inglese, francese e tedesco, pubblicato a Milano all’inizio del Novecento. Attraverso un’analisi della sezione “corrispondenza”, e della metalingua utilizzata dal “maestro”, si prenderanno in

considerazione i vantaggi e gli vantaggi del nuovo sistema, “facile e piano”, ideato da Ernesto Da Nova e il suo team.

Parole chiave: corsi per corrispondenza, prescrittivism pedagogico, pronuncia, variazione, lingua inglese.

1. Introduction

Il Poliglotta Moderno was a weekly magazine (“giornale settimanale”) dedicated to the teaching and learning of the English language, published in Milan from May 1905 until December 1907. It was edited and directed by Ernesto Da Nova.

Together with English, *Il Poliglotta Moderno* first offered courses in French, but in later years the German, Spanish and Arabic courses also came out. As pointed out by Maroger (2001: 223), in her first study dedicated to the French version of the magazine, the method is traditional concerning the exercises and the global approach to the language, but it introduces innovations in communication with its users through mail correspondence (see also Maroger 2002). Originally planned as a weekly publication and available to subscribers, from 1906 all the issues, for English and French, were collected and printed as a three-volume course. It is in the three-volume edition that the subtitle “Imparare senza maestro la lingua inglese” (Learning without the help of a teacher) appeared for the first time. This edition was regularly reprinted until the second half of the twentieth century and also adopted, as a text book, in

Italian secondary schools. The newly devised system, defined as “facile e piano” or easy and plain, was based on “pochi vocaboli, pochissime regole, molta pratica” (*Il Poliglotta Moderno*: 1905: 1), that is, a few words, very few rules and a lot of practice. Each lesson contained sections on grammar (with explanations, examples and practice), translation (from and into the foreign language), reading exercises and examples of ‘real conversations’, pronunciation tips and correspondence where readers’ (i.e. students’) feedbacks were commented on and further instructions given. The course was perfectly in line with nineteenth-century grammar-translation course books with, to use Howatt’s and Widdowson’s words (2004: 153), its “stress on accuracy [...], obsession with ‘completeness’, and the neglect of spoken language”. They also suggest that “the high priority attached to meticulous standards of accuracy [...] was a prerequisite for passing the increasing number of formal written examinations that grew up during the century” (Howatt & Widdowson 2004: 152) in Europe and the USA, as well (see Battistella 2009). In this paper, I will discuss the pedagogical and prescriptivist value(s) of *Il Poliglotta* as an example of early twentieth-century Italian correspondence educational courses for the teaching of, in particular, English, French and German, through an in-depth analysis of each grammar and ‘mail’ section and the evaluation of the metalanguage used by the instructor.

2. The *Poliglotta Moderno*

The *Poliglotta Moderno* was not the first correspondence method dedicated to foreign languages in Italy, clearly there were others. Maroger (2002:2) compared it with other methods published in Italy between the second half of the eighteenth and the first of the nineteenth century, both in manual form or in instalments. The driving force was a democratic principle, which promoted a cheap way of learning for everyone.

In the *Poliglotta Moderno*, the tutor's voice is present not only in each lesson, but also in the correspondence section. Moreover, in the introduction to the course, the guidelines on how to use of the instalments are given, so that it is very clear how the author wanted the method to be used.

First published in 1905 by Sonzogno (Milan) the course was edited by Ernesto Da Nova. Together with English, *Il Poliglotta Moderno* first offered correspondence courses in French, which has been investigated by Maroger (2001 and 2002), German and, in later years, Spanish and Arabic.

Ernesto Da Nova seems largely unmentioned elsewhere in linguistics or foreign language studies. He was not a professional linguist, i.e. in its *Poliglotta Moderno* he is referred to as “ragioniere” that is an accountant. He was just an entrepreneur – a businessman whose success was in mass-marketing good English and in building a correspondence language school.

The first issue of the three languages, i.e. English, French and German, came out the 14th of May 1905 and, on the front page, the method and aims of the course were clearly described (*Il Poliglotta Moderno*: Anno I, i:14th of May, 1905):

Il programma del *Poliglotta Moderno* si riassume in due parole: Poco e Bene. Non è quindi necessaria una delle solite introduzioni, una prefazione con molte premesse.

Chi veramente desidera imparare la lingua inglese ci segue, si occupi un quarto d'oro al giorno con buona volontà, eseguisca gli esercizi proposti, studii i vocaboli e, senza alcun sforzo e quasi senza accorgersene, riuscirà perfettamente, non solo a comprendere la lingua studiata, ma bensì anche a scriverla e a parlarla correttamente.

Basta leggere la presente lezione per avere ogni idea e dettaglio del nuovo sistema facile e piano, col quale vogliamo far imparare le lingue straniere: pochi vocaboli, pochissime regole, molta pratica. Ecco quanto faremo. Raccomandando allo studioso – costanza e buon volere – saremo sempre a sua disposizione per qualunque chiarimento.

Senz'altro cediamo la parola al professore, che incomincerà il suo corso.

LA DIREZIONE

The structure of the syllabus was characterized by two keywords, which were also to become the slogan of Mr. Da Nova's course: Poco (little, i.e. the essential) and bene (well, proficiently), and for this reason, in his view, a long preface with too many promises was not necessary.

Fifteen minutes a day of study and practice, obviously completing all the given exercises and studying the lexis, and the learner, without much effort, would be able to understand, write and speak the language proficiently and correctly.

The “new and easy” method consisted of few words (so an essential vocabulary), few rules and a lot of practice together with good will and constancy.

The *Poliglotta Moderno* contained 138 lessons distributed in 138 issues or weekly instalments. The table below shows the evolution of the course during the three years of publication.

Year	Issues	Lessons
1905	34	1-34
1906	52	35-86
1907	52	87-138

It was a typical product of the nineteenth-century grammar-translation method, both in structure and pedagogical content.

The cost was 10 cents per issue or 3.50 lire for an eight-month subscription.

The new formula promoted by the *Poliglotta* met the favour of the public and seemed rather revolutionary. It was sent to subscribers or sold at the newsagent's and in bookshops. Its editorial success was immediate as demonstrated by the various reprints and the ever-growing number of subscribers. Indeed, this is attested in an advertisement embedded in the last page of the issue dated the 3rd December 1905, in

which it is recorded the number of printed copies: 200.000. Moreover, it was also awarded with the “medaglia d’oro” (golden medal) in the exhibition that took place in Bruxelles in 1905.

The first two pages of each issue/lesson were generally dedicated to grammar rules and grammatical elements. They were usually followed by a “practice” section and a summary of the previous lesson. In the former, which dealt with new lexical elements, learners were always given indication of pronunciation though not by the use of IPA or diacritics but by means of respelling, the so called figurative pronunciation (“pronuncia figurata”). In addition, the practical activities also included translation exercises into and from the foreign language.

In the section entitled “Conversazioni” phraseological elements were presented. The key to the previous translation exercises usually preceded the illustrated dictionary, again with figurative pronunciation. Then, the issue concluded with the “corrispondenza”.

On its utility and importance the team of the *Poliglotta* had no doubts as demonstrated by the reply to the subscriber V. R. from Marseilles: “Due sole classi di persone non saprebbero che farne [...] l’analfabeta e il bambino lattante [...] Grazie.” (1905:22). That is ‘everybody’ should own the *Poliglotta*. However, it would result useless to two groups of people: illiterates and infants.

A very interesting fact, which emerges from a comparative analyses of the three languages, is that many “letters” were integrally published in the three courses.

Indeed, this last section of the course entirely dedicated to the correspondence was already announced from the very first issue dated 14 May 1905:

Lo studioso, giunto a questo punto, avrà constatato che il sistema adottato dal *Poliglotta* per l’insegnamento dell’inglese è facilissimo. Però qualcuno dei Lettori potrebbe vedervi qua e là delle difficoltà, potrebbe essere colto da qualche dubbio, avere bisogno di qualche consiglio. In tal caso scriva direttamente alla Direzione del giornale che il *Poliglotta* sarà pronto a rispondere, a spianare ogni difficoltà, a risolvere ogni dubbio. Le risposte il Lettore le troverà sempre in questa rubrica nei numeri successivi. Noi siamo interamente a disposizione degli studiosi Lettori del nostro giornale e con esso ci tratterremo con vero piacere (1905:6).

Learners could address directly the “Direzione” when in doubt or in need of advice. This section constitutes the strength and the peculiarity of the course.

The replies to readers/learners’ queries will be constantly published, though less so in the 1907 issues. The following table represents the distribution of the correspondence section in the three courses.

	English	French	German
1905	27/34 issues	25/34 issues	27/34 issues
1906	25/52 issues	24/52 issues	26/52 issues
1907	24/52 issues	24/52 issues	21/52 issues
Total	76/138 issues (55%)	73/138 issues (53 %)	74/138 issues (54%)

As the table shows, the correspondence section is present in almost 50% of the entire courses, but it is not distributed in a uniform way. Even though this section reproduces only the tutor's replies, and never the letter's queries, the corpus of the letters offers very interesting, precious data on various aspects. For the first time at the centre of the pedagogical support, and motivated by it, learners can express a multitude of feelings and needs: admiration or perplexity about the method or the entire project, complaints of any kind, doubts on their learning process, request and advice in general.

Moreover, names and surnames in the correspondence are useful to determine the percentage of male and female learners who were keen on "distance learning courses"; indication of place, instead, helps trace a geographical map of subscribers and readers and thus trace the need for self-access at the beginning of the twentieth century. Last but not least, indication of the profession will help trace a profile of the self-access learner interested in learning a foreign language.

3. Data analysis

First of all, from a general analysis of the correspondence section of the three languages, it emerges that the majority of the subscribers preferred not to sign with their full names, but with their initials, nicknames, professions or their surnames

only. On the contrary, very few subscribers decided not to indicate the name of the place from where they wrote.

The table below shows the different pieces of information which were given by the different subscribers.

	English	French	German
Gender	30%	35%	35%
Place	88%	92%	84%
Profession	8%	5%	10%
Total number of subscribers	581	468	516

As a consequence, it is very difficult to trace a complete picture of the situation and the data about gender and, especially, profession are the more uncertain.

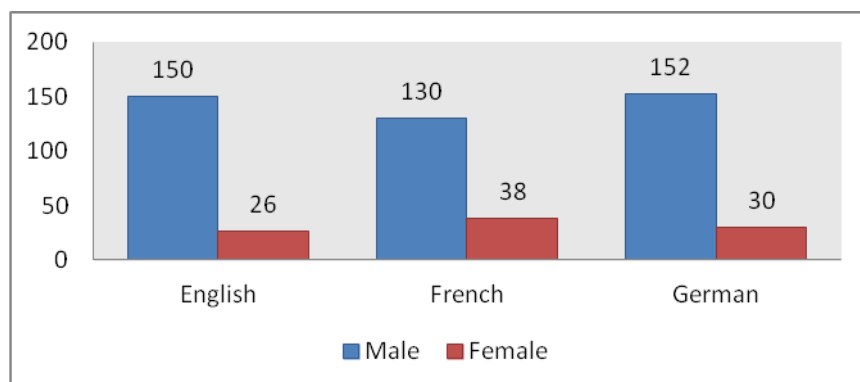
In addition to that, sometimes there are replies to letters written by more than one subscriber (“Un gruppo di studenti”, “Vari studiosi di lingue”, “Alcuni concorrenti abbonati”, etc.) and it is not easy to understand the exact number of people who wrote the queries together.

Another difficulty, that has been already pointed out, is the fact that many “letters” were integrally published in the three courses, probably for editorial reasons. Indeed, a great number of subscribers praised the new method promoted by the *Poliglotta* and these letters could have been used to consolidate its base of supporters among the subscribers.

Lastly, it should be noted that the *Poliglotta* allowed its subscribers to begin a parallel correspondence with their peers through the publication of a list of readers who were interested in exchanging letters in the language they were studying with the recommendation of talking about the topic explained in the *Poliglotta* and using the words given in the issues. An interesting fact that emerges from these lists is that there were readers who had subscribed to two or three language courses provided by the *Poliglotta*.

3.1 Gender

On average, less than 40% of the subscribers signed with their full names or indicated their profession. Looking at the graph below, the most impressive data is that the number of male subscribers is five times more than that of women.



The French *Poliglotta* with 38 female subscribers seems to be the course preferred by women, but hidden behind the initials of their names hundreds of other potential female subscribers could have written to the *Poliglotta*.

Considering the general number of subscribers to the three courses and the gender data, it is interesting to see that English and German, as a whole, had the highest number of male subscribers. Whereas French, which was the most studied language in Italy at the time, registered, in general, the lowest number of subscribers and the highest number of women subscribers, in particular.

3.2 Place

As has already been said, place names are almost always indicated.

The *Poliglotta* publishing house, Sonzogno, was in Milan, for this reason the highest rate of subscribers came from Northern Italy: it was easier to receive instalments and probably the advertising campaign was more effective.

The towns with more subscribers were, in Northern Italy, Milan, Genoa and Turin (103/150 subscribers from Northern Italy came from Milan in the French edition); in central Italy, Rome and Florence; in Southern Italy, Naples and Palermo.

Rather interesting are the percentages referred to Central and Southern Italy for the English course. Comparing this data with the French and the German editions, it is possible to see that double the number of subscribers came from those areas. The end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth were characterised by mass emigration towards the United States, especially from the Southern regions and the islands of Sicily and Sardinia. A particular interest for the English language emerges also from the queries about American accent in the corpus of the correspondence section.

Finally, there were subscribers also from foreign countries: Switzerland, Austria, Germany and France, Brazil, United Kingdom to name but a few. Those subscribers wrote in Italian, therefore they were Italian immigrants abroad.

3.3 Profession

Profession is the least divulged of the personal details. Nonetheless, data can be here divided into different categories considering their working environment and their education.

- English course: 13 doctors and lawyers, 2 members of the clergy, 8 teachers, 4 from the army (“Regia Marina Italiana”, “Scuderie Reali”), 15 from the middle class (accountants, engineers, employees of the private or public sector, etc.), 4 manual workers and a student.

- French course: 6 doctors, 1 priest, 8 teachers, 3 from the army (“Regia Marina Italiana”, a captain and a marshal), 3 from the middle class (an engineer and two employees of the private or public sector), 2 manual workers and a student.
- German course: 14 from the high class (doctors, lawyers and a pharmacist), 2 politicians, 3 members of the clergy (a priest, a rabbi and a theologian), 6 teachers, 6 from the army (“Regia Marina Italiana”, infantry, captains, etc.), 11 from the middle class (accountants, engineers, employees of the private or public sector, etc.), 6 manual workers and, finally, a journalist (Camera dei deputati – tribuna stampa), a scholar-businessman and a doctor-teacher.

4. The teacher’s voice

From the very first issue a sometimes almost ironic and reproaching tone may be noted on the part of the teacher/master, as can be seen in the following reply to a certain Signor F.R. from Milan:

Bene entrambi gli esercizi, senonchè Lei scrisse sempre il pronome personale *I* (io) colla lettera minuscola. Badi che gli inglesi tengono moltissimo all’Ego; e poi francamente, non le sembra che un minuscolo *i* tutto solo in mezzo a tante parole, farebbe una ben meschina figura? Del resto nei vocaboli e nel riassunto della lezione, avrà letto che questa parola va sempre scritta con la lettera maiuscola” (1905:14).

He receives some feedback on previously sent exercises which apparently were “well done” but is soon corrected on the misspelled 1st person singular subject pronoun which is always in capital letter because the English “care a lot about their

Ego [...] Don't you think that a small "i" all alone among such beautiful words would cut a poor figure?". On top of that, the teacher gets angry because that rule had already been explained.

In the same issue, in the same page a certain S.A. from Verona added a final *-e* to a qualifying adjective to mark the feminine probably due to possible French interference. This is soon marked as a terrible mistake:

Perché ha aggiunto un *e* finale agli aggettivi qualificanti un nome femminile? Lei si è confuso colla grammatica francese. Prima di fare la traduzione degli esercizi Le consiglio di studiare perfettamente le regole grammaticali. È un errore gravissimo il suo, poiché, come venne spiegato, l'aggettivo qualificativo in inglese è invariabile (1905:14).

In most of the correspondence sections replies related to readers' queries on pronunciation have a prominent presence. What is more, no reference books, such as pronouncing dictionaries or manuals, are clearly mentioned or quoted, but from the various adverts printed in the English course, one can infer that the team of the *Poliglotta* ("la Direzione") may have well used the two most recent and influential bilingual dictionaries of that time, i.e. Millhouse-Bracciforti's *New English and Italian Pronouncing and Explanatory Dictionary* (1886-1920) and Melzi's *Nuovo dizionario inglese-italiano e italiano-inglese* (1913):

Il Melzi è di più recente pubblicazione, ma anche il Millhouse è un buonissimo dizionario (*Il Poliglotta Moderno*, 1905: 94).

Both dictionaries were influenced by eighteenth-century orthoepists and in particular they used John Walker's dictionary (1791) as a model. Walker had favoured as a reference accent that of educated south-eastern English speakers, so he had consolidated the "English is English" tradition or propaganda which had stigmatized and marginalized other regional accents (see Beal 2010, Hickey 2009, Sturiale 2012 and 2014).

Da Nova's penchant for simplification was also evident in the pronunciation and spelling rules he gave. In the reply to "Un assiduo" ("a regular") from Perugia (1905: 32), he claims that:

Poiché, dato il motto del giornale, Poco e bene, occorrerebbero almeno dieci lezioni per dare tutti i differenti suoni delle lettere colle eccezioni, e tutti i segni convenzionali per i diversi casi di pronuncia, in capo alle quali dieci lezioni il paziente studioso non si raccapezzerebbe più per la confusione formata nella mente, e abbiamo trovato molto più opportuno mettere direttamente la pronuncia quanto più precisa, semplice e chiara ci fu possibile dopo ogni vocabolo. Se desse ad ogni lettera il suono alfabetico e non avesse l'ajuto di una pronuncia figurata vicino al vocabolo, Ella commetterebbe spropositi enormi di pronuncia in inglese. Che vuole, l'alfabeto dei biondi Albioni è originale come gli inglesi stessi, quindi meglio un pochino di pazienza e meno spropositi; non le pare? (1905: 32) ¹

¹ Given the motto "little and well" (i.e. quality not quantity), it would be preferable to have at least ten lessons in order to cover all the different pronunciations of the letters including the exceptions and all the different conventional/standard symbols for the various types of pronunciation(s). Following these ten lessons, the patient student would suffer mental confusion, so we have found it more helpful to write pronunciation as precisely, simply and clearly as possible directly after each word. If each letter were not given its alphabetic sound without the help of a figurative pronunciation the student would make serious errors with the pronunciation of English. Saying that, the alphabet of the blond Albion is as original as the English themselves. Therefore better a little more patience and fewer mistakes, wouldn't you agree? (1905:32)

In short, in this reply two key issues of the *Poliglotta* come to the fore: figurative pronunciation and no room for linguistic variation.

That pronunciation was the most difficult obstacle for Italian learners is a recurrent theme to be found in the prefaces to dictionaries and courses. Melzi, for example, refers to it and he claims that “the only correct pronunciation is that of English people or that of a good teacher”:

La più grave difficoltà per chi impara l'inglese è la pronuncia. Chi se ne intende un po', sa quali siano gli ostacoli che continuamente si affacciano nell'insegnarlo, perché sola *retta pronunzia* è quella degli Inglesi stessi, o d'un buon maestro. Ciò dipende perché numerose parole inglesi non hanno suoni corrispondenti a quelli della nostra lingua. Riuscii, per altro, e non con lieve fatica, ad indicarla nel più approssimativo modo possibile. Vi segnai tutte le *gradazioni foniche* e quelle degli accenti. I due suoni *aspro* e *dolce* del *th*, sono chiaramente distinti (Melzi 1913: v. Italics in original).

In this case, English is to be interpreted as in England and not as a simplification for British, as we shall see in later examples.

For the *Poliglotta* just one recognized standard variety of English existed and that was the British variety, or to be precise the well-educated English variety. The accent of the “colonies” are stigmatized and marginalized since in America people speak English with a far less correct and nice accent:

In America si parla inglese con un accento molto meno corretto e ... meno simpatico che in Inghilterra; così pure nelle altre colonie l'inglese, benché ben parlato, non potrà mai conservare l'accento puro che possiede nella terra madre. Ecco la diversità di pronuncia. Quanto al non saper parlare, nonostante si comprenda e si possa leggere, non deve impressionarla: ciò

dipende più dal timore di dire spropositi che dalla ignoranza della lingua straniera. Non bisogna essere timidi: le prime volte dovrà ripetere la frase perché l'abbiano a comprendere, poi ogni difficoltà si appianerà. Lo stesso se Lei per i primi giorni non comprende gli *Inglese autentici*, come Lei dice, non si sgomenti, e con un gentile: *I beg your pardon?* Accompagnato da un'espressione interrogativa si fa ripetere la domanda. Certamente che alcune lezioni orali prima di slanciarsi in una conversazione puramente inglese, sono utilissime. No, l'inglese è dolce e non richiede nessuna alterazione della voce. Ora che è quasi al termine del corso inglese può incominciare il francese (1907: 30).

In other English colonies, though well spoken, English cannot retain the pure accent it has in the mother country:

Noi cerchiamo d'insegnare, per quanto ci è possibile, la fonetica orale giusta, non basandoci sui dialetti, ma sulla vera lingua parlata nella madre patria. (1905: 248).

Moreover, a negative attitude towards American English pronunciation is widely shown and it is often referred to as wrong (“scorretta”).

Other interesting examples where American English is stigmatised as wrong can be found in the following extracts:

“Avvisiamo l'Abbonato 1298 che la pronuncia dell'amico abitante in America è troppo aperta e in alcune parole scorretta” (1905:70)

and

“ Avv. Alfredo Barbaro, Folco – Noi diamo la vera pronuncia inglese: quella cui accenna Lei è usata in America. Se desidera parlare correttamente l'inglese segue la nostra fonetica [...]” (1905:112)

or

“G.A. Palermo – Sì, la pronuncia degli americani è diversa e piuttosto scorretta” (1905:142).

To conclude, Italian mass migration, especially from the southern regions, towards the United States, could explain the interest in learning a language, or a variety of a language, that, at the time, was not the official foreign language it is today.

5. Concluding remarks

Listening and speaking activities were certainly lacking in self-learning methods at the beginning of the twentieth century and the editor of *Il Poliglotta* was well aware of this (see Pedrazzini 2016). However, the reply printed both in the English (issue 98 dated March 1907) and the French editions (issue 96 1907) shows how De Nova and his teams had thought of improving their language courses, with the help of ‘new technologies’:

Grazie infinite del suggerimento. La di Lei idea fu da noi sino dall’anno scorso ventilata, ma molte difficoltà si affacciarono ... Ora esiste una grammatica con esercizi che si ripetono anche sui dischi del grammofono e da quanto sappiamo, questo sistema è applicato all’Università Bocconi in Milano; solo però per la lingua inglese (1907: 95).

Other projects, announced in the correspondence sections, but never realised, included a “buon prontuario in varie lingue” (French edition issue n. 37, 1906) to help learners with the most frequent phrases in different languages. Probably *Il*

Poliglotta aimed to renew the tradition of multilingual manuals, but the following year the project seemed to have been abandoned: “Pel manuale di conversazione in quattro lingue, vedremo in seguito il da farsi; ma ce ne esistono già tanti” (edizione francese n. 87).

To sum up, and in this I fully agree with Maroger (2001: 222), *Il Poliglotta* draws heavily from tradition but with a new advertising language and style, boasting the novelty and simplicity of use of the method. Ernesto Da-Nova was an accountant, the *Poliglotta* a commercial product, the autodidact a client.

BIBLIOGRAFIA

Primary sources:

Da Nova, E. (1905 -1907), *Il Poliglotta Moderno. Giornale settimanale per imparare "senza maestro" la lingua inglese. Secondo il metodo Da Nova*, Milano, Sonzogno.

Da Nova, E. (1905 -1907), *Il Poliglotta Moderno. Giornale settimanale per imparare "senza maestro" la lingua francese. Secondo il metodo Da Nova*. Milano, Sonzogno.

Da Nova, E. (1905 -1907), *Il Poliglotta Moderno. Giornale settimanale per imparare "senza maestro" la lingua tedesca. Secondo il metodo Da Nova*. Milano, Sonzogno.

Secondary sources:

Battistella, E. L. (2009), *Do you Make These Mistakes in English? The Story of Sherwin Cody's Famous Language School*, Oxford/New York, Oxford University Press.

Beal, J. C. (2010), "Prescriptivism and the suppression of variation", in R. Hickey (ed.), *Eighteenth-Century English. Ideology and Change*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 21-37.

Hickey, R. (2009), “‘Telling People How To Speak’: Rhetorical Grammars and Pronouncing Dictionaries”, in I. Tieken-Boon van Ostade and W. van der Wurff (eds), *Current Issues in Late Modern English*, Bern, Peter Lang, pp. 89-116.

Howatt, A. P.R. & H. G. Widdowson (2004 [1984]), *A History of English Language Teaching*, Oxford, Oxford University Press.

Maroger, N. (2001), “Le *Poliglotta Moderno* ou un nouvel art d’entendre l’autodidaxie au début du XXe siècle”, *Quaderni del Dipartimento di Linguistica, Università di Firenze*, 11, pp. 201-225.

Maroger, N. (2002), “Enseignement à distance et autoformation linguistique en Italie au début du XXe siècle: *Il Poliglotta Moderno*”, *Documents pour l’histoire du français langue étrangère ou seconde*, 28, pp. 1-11.

Melzi, B. (1913), *Nuovo dizionario inglese-italiano e italiano-inglese. Commerciale, scientifico, tecnico, militare, marinaresco ecc. arricchito 1° d’un gran numero di locuzioni proprie delle due lingue; 2° d’un gran numero di esempi; 3° delle voci dell’uso toscano; 4° della retta pronunzia delle parole; 5° dei vocaboli antiquati; 6° d’un dizionario dei nomi proprii, sì personali che storici, geografici e mitologici*, Milano, Treves.

Millhouse, J. and F. Bracciforti (1920), *New English and Italian Pronouncing and Explanatory Dictionary*, Milano, Bracciforti.

Pedrazzini, L. (2016), “The Principle of ‘Correct Pronunciation’: Teaching English as a Foreign Language in the Early Twentieth Century”, *Language and History*, 59 (1): pp. 63-72.

Sturiale M. (2012), “Pronouncing Dictionaries Between Patriotism and Prescriptivism: Perspectives on Provincialism in Webster’s America”, in C. Percy and M.C. Davidson (eds), *The Languages of Nation: Attitudes and Norms*, Bristol, Multilingual Matters, pp. 155-171.

Sturiale M. (2014), “The Social Construction of Standard (Spoken) English: Eighteenth-Century Orthoepists as a ‘Discourse Community’”, *Token*, 3, pp. 37-52.

Mirella Agorni

**FROM THE CLASSROOM TO THE WINERY: TRANSLATING ITALIAN
WINE CULTURE FOR INTERNATIONAL TOURISTS**

ABSTRACT. The wine sector is one of the areas of excellence in the Italian agri-food sector and Italy plays a leading role in terms of both production and exports. The importance of the sector for the Italian economy requires an effective marketing strategy, which has to be applied to wine as a specific product. In fact, wine is a product with a strong territorial connotation and consumers associate the quality of the product with the quality of the territory which produces it. For this reason, food and wine tourism, increasingly widespread in Italy as well as in other countries, aims to enhance the traditions and culture of the places where wine is produced.

In this context, tourism promotional communication plays a fundamental role as it has to “translate” the character of a unique territory and the specific cultural background of the wine-making process. Effective communication is a fundamental instrument to make Italian small and medium-sized companies competitive in an era characterised by globalisation.

The paper describes a didactic experiment in which postgraduate students enrolled in a Degree Course in Modern Languages have been challenged with the

task of revising a published promotional text about the wine sector, and have shown considerable translating competence as well as a fair amount of creativity.

1. The Italian wine sector

In the global agri-food trade panorama, wine represents one of the products with the widest marketing. Today wine is sold and consumed all over the world and its trade has grown by 390% since the end of the 1980s.¹

Italy plays a primary role both in terms of production and exports, as it is the world's leading exporter of wine per hectolitre and the second position by turnover, preceded in this case by France.²

For Italy, the United States is the leading market in terms of exports, followed by Germany and the United Kingdom. The Netherlands, Austria, China and Russia are also important trading partners for Italian wine.³

The wine sector is fundamental to the Italian economy as far as both exports and tourism are concerned. In fact, international research conducted by Food Travel

¹ D. Pantini D., *La competitività del vino italiano nel mercato mondiale*, "Agricoltura, Alimentazione, Economia, Ecologia", XVII-XVII, 2014, pp. 25-39.

² L. Grassia, *Italia batte la Francia, siamo i primi produttori di vino al mondo*, "La Stampa: sezione economia" (10 luglio 2015).

³ C. Gori and V. Sottini, *The role of the consortia in the Italian wine production system and the impact of EU and national legislation*, "Wine Economics and Policy", III, 1, 2014, pp. 62-67.

Monitor in 2016 showed that Italy was considered the best food and wine destination in the world.⁴ The study showed that "taste" travellers represented an important segment of the Italian tourism industry because they consumed food and wine specialities during their trip and bought typical products even after returning home.

Food and wine tourism has very often proved to be a real driving force behind “Made in Italy” holidays, since Italy is the only country in the world offering as many as 415 wines with recognised DOC/DOCG denominations of origin.

Hence, it seems to be necessary for small and medium-sized Italian wine-making companies to gain visibility in the most effective way both on the Italian and foreign markets. In this respect, effective interlingual promotional communication in this sector plays a fundamental role.

2. Italian wine and the export market

Today quality is a fundamental factor in any activity and wine production cannot be an exception: it is crucial for operators in the wine sector to learn how to advertise their product and their company in the most effective way. Small and medium-sized companies should therefore try to gain visibility on the international market by using

⁴ M. Mollica, *Food Travel Monitor: cresce il turismo del gusto. Italia, prima meta golosa del mondo*, “Corriere della Sera” (23 ottobre 2016).

the “Made in Italy” formula and associate the wine-making processes with Italian culture and lifestyle.

The culture of wine has to be presented in an effective and engaging way, in all its phases and components, starting from the chemical and organoleptic contents of wine (with particular attention to its structure, taste, aroma, colour), packaging (bottle, cap, label) and all the services related to wine production (transport, visits to the cellar, tasting, etc.).⁵ The label plays a particularly important role because of its function in attracting the customers attention. It is through the label, in fact, that the company tries to convey the unique value of its product.

Another element that is becoming increasingly important for consumers concerns sustainability in the wine production process. Companies should highlight this factor as much as possible, so as to create a particularly innovative image (Hall, Mitchell 2008: 98)⁶.

The sales price has a decisive influence on the entire marketing process. Usually the price level corresponds to the positioning of the company on the market. It should be noted, however, that the price can often become an obstacle to the export market because very often wines of less than excellent quality are available at very low prices. Italian wine is not generally considered a "luxury" commodity, as is the

⁵ M.C. Hall and R. Mitchell, *Wine Marketing. A practical Guide*, Elsevier, Oxford 2008.

⁶ *Ibidem*, p. 98.

case with French elite wine, yet, at the same time, it does not fall into the category of wines at low prices.⁷ Consequently, Italian wine tends to convey the image of an "average" product. It is precisely for this reason that promotional communication plays a crucial role in this sector.

As a consequence, Italian companies should be prepared to invest more in promotional communication, so as to be able to convey the specificity of "Made in Italy" products in terms of savoir-faire and culture.⁸ As a product, wine is not only able to satisfy a material need, but also an intellectual one, linked as it is to the history, tradition and culture of its place of origin.⁹

Communication is at the heart of all wine promotional activities: a flavour of Italian culture must be conveyed by stressing the link of the product with its territory, so as to create a unique experience for the consumer, involving all her/his senses with positive impressions.¹⁰

⁷ G. Azteni, *Marketing del vino. Il ritardo dell'Italia*, "Tre Bicchieri, il settimanale economico del Gambero Rosso", VI, 40, 2015, pp. 12-14.

⁸ S. Lorusso, *Orientamenti strategici e aspetti di Brand Management nel settore vitivinicolo italiano*, "Rivista piccola impresa Università di Urbino", I, 2008, pp. 137-155.

⁹ M. V. Ciasullo and G. Festa, *La reputazione del territorio nella comunicazione del vino*, XXIV Convegno Annuale di Sinergie: il territorio come giacimento di vitalità per l'impresa, Università del Salento, Lecce 2012, pp. 563-577.

¹⁰ L. Galletto and F. Bianchin, *L'enoturismo tra vecchio nuovo mondo*, in V. Boatto e A. Gennari, a cura di, *La roadmap del turismo enologico*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 24-57.

3. The language of wine

Wine is a product full of emotional characteristics: consumers get sense experiences they want to share with others, using all the linguistic strategies necessary to describe specific aromas and flavours. However, the language of wine and tasting is not always easy to understand or to translate.

From a linguistic point of view, when we speak of the language of wine as a specialized language, we refer to a domain-specific language related to wine making processes.¹¹ In order to describe the characteristics of wine, one has to convey the complex properties that emerge from the observation of its colour, appearance, and the taste of its flavours.¹²

Generally speaking, most of the terms that make up the lexicon of wine are common words that are redefined in a technical sense, and enriched with new meanings by means of rhetorical and linguistic strategies.¹³ The language of wine often uses figurative language to express the emotions deriving from the multisensory experience of wine tasting. Examples of figurative language are metaphors (wrinkled, severe wine), synaesthesia (velvety wine, pungent taste), metonymies (fresh nose,

¹¹ L. M. Villa, *Reading the wine: capire e comunicare il vino attraverso le sue parole*, “English for: la rivista di inglese per scopi speciali”, 2007.

¹² S. Gilardoni, *Strategie di marketing e strategie testuali: il caso del vino*, “Mediazioni”, VII, 2009, pp. 1-16.

¹³ G. Poncini, *The challenge of communicating in a changing tourism market*, in O. Palusci and S. Francesconi, a cura di, *Translating Tourism. Linguistic/Cultural representations*, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 2006, pp. 137-153.

fruity mouth) and similarities (smell of violet, taste of honey).¹⁴ A predominant use of synonyms, especially in the area of taste sensations, has also been noticed.¹⁵

In fact, terms that belong to different semantic fields are applied and used to describe phenomena associated with wine. This is the case with words that attribute anthropomorphic characteristics to wine, referring to people's physical appearance (robust wine, slender wine), personality traits (powerful wine) age (early wine), or even moral characteristics (authentic wine). The language of wine makes use of expressions borrowed from the domain of music whenever terms such as notes, nuances, echoes, tones are meant to describe the character of this product.¹⁶

The main task of wine promotional communication is to express the multifarious experience of wine tasting adopting highly evocative language. Consumers often seem to be more attracted by the linguistic refinement with which wine is described than by its physical and chemical characteristics. The complex vocabulary and syntax used to convey the style associated with this type of product is also a persuasive means to favour consumers' identification with a certain sophisticated social background.

¹⁴ R. Cavalieri, *Sinestesia della degustazione. Appunti sulle parole del vino*, "XAOS. Giornale di Confine", 2012, pp. 1-6.

¹⁵ A. Lehrer, *As American as Apple Pie- and sushi and bagels: the semiotics of food and drink*, in T. A. Sebeok and J. Umiker-Sebeok, a cura di, *Recent development in theory and history. The semiotic web*, Mouton, New York 1991, pp. 389-401.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 130-31.

4. Translating wine from Italian into English

The specific terminology related to wine production does not generally seem to be a problem from a translation point of view. In fact, there is a large degree of correlation between the two languages in this respect¹⁷. On the other hand, the level of syntax appears to be more problematic, as it is always considerably elaborated in Italian and must be simplified in English. Moreover, translating the creative language typical of wine tasting, with its emotional load and an almost literary style, appears to be a challenging task for translators.¹⁸

Slogans in this field tend to make extensive use of word games that link wine to the name of the company and to the territory, and therefore require a considerable effort from a creative perspective. The link between this product and its territory is so strong that in some cases translators are faced with regional terms that are almost impossible to translate without losing their connotative value¹⁹.

The domain-specific language of wine in English makes extensive use of foreign languages loans, especially from Italian and French: in fact, there is a wide presence

¹⁷ Poncini, *The challenge*, p. 140.

¹⁸ C. Nord, *Traduciendo el vino: problemas y dificultades*, in G. Bazzocchi, P. Capanaga and S. Piccioni, a cura di, *Turismo ed enogastronomia tra Italia e Spagna. Linguaggi e territori da esplorare*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 235-255.

¹⁹ *Ibidem*, p. 243.

of terms borrowed from these languages in the description of wine-making processes.²⁰

It has already been pointed out that the quality of wine is generally associated with the quality of a territory which stands for the cultural, ethical and moral values that link wine to the people producing it.²¹ Cultural components play a fundamental role in translation not only because the landscape is an integral part of the emotional representation of wine, but also because consumers are invited to visit the place of production, and thus are effectively turned into tourists.

5. A classroom experience: revising wine promotional literature

Tourism promotional texts are especially fruitful as didactic material either for language learning, ESP, translation or intercultural communication.²² Translation scholars, such as Kelly²³ have argued that these texts can be extremely productive in

²⁰ F. Perissinotto, *Meal in Italy. Italianismi nel linguaggio gastronomico inglese ed angloamericano*, “Italiano LinguaDue”, I, 2015, pp. 265-295.

²¹ E. Croce and G. Perri, *Il turismo enogastronomico. Progettare, gestire e vivere l'integrazione tra cibo, viaggio e territorio*, Franco Angeli, Milano 2015.

²² M. Agorni, *Tourism across languages and cultures: accessibility through translation*, “Cultus”, II, 9, 2016, pp. 13-27; L. Fodde and O. Denti *Il discorso turistico: peculiarità linguistico-comunicative nella didattica dell'inglese specialistico*, in M. Agorni, a cura di, *Prospettive linguistiche e traduttologiche negli studi sul turismo*, Franco Angeli, Milano 2012: pp. 23-46. G. Cappelli, *English for Tourism: Using translated texts in the classroom to improve writing skills*, “Lingue e Linguaggi”, XVII, 2016, 21-38.

²³ D. Kelly, *Text Selection for Developing Translator Competence: Why Texts from the Tourist Sector Constitute Suitable Material.*, in C. Schaffner and B. Adab, a cura di, *Developing Translation Competence*, John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia 2000, pp. 157-67. D. Kelly, *The Translation of Texts from the*

translation classes.²⁴ In fact, tourism is a field in which a lot of translation work is carried out, but this job is very often commissioned to amateur linguists. It goes without saying that a more professional involvement would produce better-quality promotional communication.²⁵

Tourism translation is part of the employability prospects of students in Modern Languages, particularly at postgraduate level. In their capacity as professional language and cross-cultural experts, they will probably be commissioned to translate informative and promotional texts. For this reason, it is crucial to provide these students not only with specialized training in foreign languages, but also with “intercultural mediation” skills.²⁶ Such a competence will not necessarily equal the highly specialized skills of professional translators in such specific fields as law, medicine or technology, but will allow graduates in Modern Languages to cover part of the market needs in tourism promotional communication.²⁷

Tourist Sector: Textual Conventions, Cultural Distance, and Other Constraints, “Trans”, II, 1997: pp. 33-42.

²⁴ M. Agorni M, *Tourism communication: the translator's responsibility in the translation of cultural difference*, “PASOS”, X, 4, 2012, pp. 5-11.

²⁵ M. Snell-Hornby, *Translation Studies*, John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia 1998.

²⁶ E. Calvo, *Translation and/or translator skills as organizing principles for curriculum development practice*, “The Journal of Specialized Translation”, XVI, 2011, pp. 5-25.

²⁷ B. Whyatt, *Translation as a Human Skill. From Predisposition to Expertise*, Adam Mickiewicz Press, Poznan 2012; C. Peverati, *Translation in University Foreign-Language Curricula: An Analysis of Teacher's Attitudes, with Reference to Vocational and Transferability Criteria*. Unpublished PhD thesis, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona 2014.

For this reason we would like to describe an activity carried out with postgraduate students in Modern Languages, in a translation class focusing on tourism promotional communication, which offered students real texts to work on. In particular, students were asked to translate and produce revisions of wine and food tourism communication in English, with special attention to the literature published in the Lake Garda area.

In this geographical area promotional communication about wine- and olive oil-related products plays a fundamental role. In fact, almost all the wineries operating in this area must offer translations of printed material and websites in a number of foreign languages. However, a quick survey demonstrated that translations into English do not always prove to be up to the task, as versions of questionable quality are extremely common.

Students were given a brochure entitled *Garda, Guida al territorio* (“Garda, a Guide to the territory”) describing the geographical region of the western shore of the Lake Garda and promoting the wineries in the area. Texts were graphically presented in a bilingual version in English and Italian.

Students were asked to analyse the quality of the translation, then revise it and finally produce their own version. The following section includes a transcription of a short extract from the original brochure published by the “Consorzio Lago di Garda” in 2018, followed by some considerations that emerged from the analysis carried out

with students. The chosen excerpt concerns the description of a local winery, specializing in the production of wine and olive oil.

<p>1 CANTINE FRANZOSI</p> <p>2 Dal 1938 produciamo vino e olio con amore e passione a Puegnago del Garda, tra le verdi colline nel cuore della Valtenesi, affacciato sull'incantevole lago di Garda.</p> <p>3 Oggi la cantina è guidata dal papà Bruno e dai figli Paola Giovanni e Luigi, la terza generazione, un talento ereditato dal nonno Giovanni che ha trasmesso con passione l'amore per la natura e il rispetto dell'ambiente.</p> <p>4 Gli ettari vitati sono 30, il suolo di origine morenica consente alle radici dei ceppi più vecchi di attingere in profondità ai sali minerali della terra. Ci sono anche 6 ettari coltivati a oliveto con</p>	<p>1 VINEYARDS FRANZOSI</p> <p>2 Since 1938 we produce wine and olive oil with passion and love in Puegnago del Garda, among the green hills, in the heart of the Valtenesi, overlooking the beautiful Lake Garda.</p> <p>3 Today the winery is run by father Bruno and his sons Paola, Giovanni and Luigi, the third generation, a talent inherited from grandfather Giovanni who transmitted passion and love for nature and the environment.</p> <p>4 There are 30 hectares of vineyards, the ground moraine allows the roots of the oldest vines to tap deep into the mineral-rich land.</p> <p>There are also 6 hectares of olive</p>
--	--

<p>più di 2500 piante tra Leccino e Casaliva che producono olio extravergine di oliva.</p> <p>5 Attendiamo con gioia la gradita visita di tutti gli enogastro-appassionati di fronte al nostro bellissimo lago, circondati dalle verdi rigogliose colline per degustare i nostri vini e oli.</p>	<p>groves with more than 2500 plants of Leccino and Casaliva producing extra virgin olive oil.</p> <p>5 Visit us, enjoy our wines and olive oils in front of our gorgeous blue lake, surrounded by the green hills.</p>
--	---

The English translation (TT henceforward) is very close to the Italian original version (ST). We won't analyse the grammatical mistakes on this occasion, as we

want to focus on the specificity of tourism translation, with special attention to the promotional strategies to be used in this process.

Starting from the title, students analysed the term "vineyard" in the title (1) and found the following definition in the Cambridge Dictionary : "a piece of land on which vines are grown". The TT solution cannot be considered a mistake, but students wanted to add a further specification which would improve the promotional quality of the text. It was therefore decided to opt for a title with two terms, "Vineyards & Winery", the Cambridge Dictionary definition for "winery" being: "a place where wine is made, especially from grapes that are grown there". It was pointed out that wineries often offer guided tours with tastings taking place in their cellars as well as in their vineyards. To further support this strategy, students searched Google UK and noticed that these terms appeared on numerous English language sites.

A few grammatical errors are apparent in the first paragraph (2) and they were immediately detected by the students, who however focused their attention on the promotional effect of the first part of the text. In particular, the expression "we produce wine and olive oil with passion and love" was deemed not persuasive enough, and was therefore changed into "we have been driven by our love and passion for producing wines and olive oil".

The following sentence (3) is too long and complex to be understood by English-speaking readers, accustomed as they are to shorter sentences and in active form. Moreover, the expression "father Bruno" may lead the reader to think that the winery is run by a religious orders. Students decided to replace the verb "transmit" with "pass on", which has a strong connotation of the passage of values from father to son. Taking parallel texts, originally produced in English, as a model, students revised paragraph 2 at the level of both syntax and style, and produced the following version: "Our estate is a family-run winery with the second and third generation of the Franzosi family managing the estate. The founder Giovanni Franzosi passed on his love for nature and care for the environment to his son Bruno and his grandchildren Paola, Giovanni and Luigi".

In this passage few details, detected on the company website, were added in order to attract the reader's attention. The role of the founder was highlighted together with his desire to pass on his passion for nature and for the environment to his children and grandchildren. Students were particularly aware of the persuasive effect of an emphasis on the environment, as this is becoming a most sensitive topic nowadays. Therefore, attention to readers' response was the most important factor in guiding students' choices.

Another element which was given special attention was the units of measure mentioned in the brochure. In Great Britain it is customary to express the size of the land in acres rather than in hectares (4), although reference to hectares was noticed in

a few English websites. The most important consideration for students, however, was that the translation was intended to reach a wide foreign audience, which could potentially include a number of different nationalities, and therefore was not exclusively aimed at British tourists. For this reason it was considered appropriate to maintain the measures in hectares.

The expression "the ground moraine" (4) does not convey the meaning of the ST, which indicates a particular type of moraine formed by the debris dragged by the glacier along its bed. Therefore, in this case a solution such as "moraine soil" was deemed more suitable than the TT one.

The expression "tap deep into the mineral-rich land" (4) was difficult to evaluate. In fact, no detailed descriptions of the soil were found in the parallel texts in English. However, thanks to a Google UK search, which produced examples mainly from semi-specialized texts in the domain of geology, a rather effective solution was suggested: "plunge deep down into the soil".

Finally, the last part of the text proved to be particularly complex (5). Parallel texts were not helpful in this case, as they presented a large variety of expressions used to invite customers to winery visits. However, students noticed that a highly persuasive tone characterized most of the examples, particularly those taken from tourism British brochures and website descriptions. In the end the students proposed a solution with a considerable alluring force: "We warmly invite you to visit our

winery and enjoy our unique products, with an amazing view on our lush green hills and our wonderful Lake".

6. Discussion

The revising activity illustrated above enabled students to experience the rather poor quality of translations in the tourism promotion sector, where professional skills are still rarely taken into account. As pointed out in the previous section, the experiment took place in a translation class of a Modern Languages Degree course, hence, not in a School for Translators and Interpreters. Students attending this Degree course are not expected to have a highly specialized knowledge in Translation Studies, apart from practising translation mainly as a language-learning activity. The shift from a language-based approach to a more vocational view of translation is not easy to achieve, and yet most students reach a rather satisfactory degree of competence in the field of intercultural communication, particularly if they are exposed to «authentic professionally translatable and translated material, and not artificial exercises»²⁸. For these reasons, courses should aim at a kind of interlinguistic and intercultural mediation profile based on the acquisition of skills in the area of cross-cultural communication by offering translation practice on a variety of semi-specialized texts, possibly responding to market needs.

²⁸ Kelly, *The Translation of Texts*, p. 161.

Tourist texts present a variety of topics, ranging from gastronomy, architecture, history, art history, geography, economics and, obviously, cultural traditions. Such a variety enables students to experiment with an extremely diversified terminology, which is rather specific, on the one hand, and yet still accessible to non-specialized readers, on the other.²⁹ Similar considerations apply to variation in terms of style and text structure to be found in tourist texts.

By approaching tourism translation students are asked to exercise a high degree of linguistic, textual and cultural manipulation, in other words, an active form of intercultural mediation. They have to leave behind mechanic processes of linguistic substitution, in order to experiment with a variety of resources at their disposal (linguistic and cultural), in order to create effective communication.

The students who experienced the activity illustrated in the previous section had developed a certain degree of autonomy at the stage of the course in which the assignment was given, and paid special attention to the needs of the recipients', a readership made up of international tourists, potentially very different culturally from their Italian counterparts. The promotional scope of the wine brochure was the principal challenge, and the revised version proposed by the students proved to be

²⁹ M. Agorni, *Translating, Transcreating or Mediating the Foreign? The Translator's Space of Manoeuvre in the Field of Tourism*, in C. Spinzi, A. Rizzo, and M. L. Zummo, a cura di, *Translation or Transcreation? Discourses, Texts and Visual*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Tyne 2018, pp. 87-105.

more effective than the TT published version, especially from a persuasive point of view.

7. Conclusion

In an era strongly characterized by globalization, skilful and accurate translation is a fundamental component for any company wishing to expand its market at international level. This is especially true for Italian companies, as the "Made in Italy" has always been synonymous with quality, especially in the food and wine sector. Italian wines are well known all over the world and every year they attract more and more tourists, fascinated by a territory capable of producing such a characteristic product.

At a time when exports and tourism are fundamental for the economies in many countries, foreign language communication should be addressed in every detail. Quality in tourism translation, especially in the wine sector, depends on many factors, linguistic as well as cultural. Culture-specific elements are the major obstacles in transferring a text from one language to another, and translators often struggle to find strategies that maintain both the informative and persuasive components of the text which they work on. This is particularly important as far as wine promotional translation is concerned. In this case, translators must convey an idea about the close ties wine-making has with its territory of origin.

The challenge for the translators is even greater if we consider that the Italian language of wine is characterised by a considerable complexity at a syntactical, stylistic and lexical level. And yet linguistic and intercultural competence does not ultimately appear to be sufficient to guarantee the quality of a translation. The translation classroom experience illustrated in this paper has demonstrated that a certain amount of creativity is necessary to convey the promotional scope characterising wine communication. Wine-making in Italy is like a work of art and its translation must be able to reproduce its colour, culture, pleasure and beauty.

BIBLIOGRAPHY

Agorni M. (2012), *Tourism communication: the translator's responsibility in the translation of cultural difference*, "PASOS", X, 4, pp. 5-11.

Agorni M. (2016), *Tourism across languages and cultures: accessibility through translation*, "Cultus", II, 9, pp. 13-27

Agorni M. (2018), *Translating, Transcreating or Mediating the Foreign? The Translator's Space of Manoeuvre in the Field of Tourism*, in C. Spinzi, A. Rizzo, and M. L. Zummo, a cura di, *Translation or Transcreation? Discourses, Texts and Visual*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Tyne, pp. 87-105.

Azteni G. (2015), *Marketing del vino. Il ritardo dell'Italia*, "Tre Bicchieri, il settimanale economico del Gambero Rosso", VI, 40, pp. 12-14.

Calvo E. (2011), *Translation and/or translator skills as organizing principles for curriculum development practice*, "The Journal of Specialized Translation", XVI, pp. 5-25.

Cappelli G. (2016), [*English for Tourism: Using translated texts in the classroom to improve writing skills*](#), "Lingue e Linguaggi", XVII, 21-38.

Cavaliere R. (2012), *Sinestesie della degustazione. Appunti sulle parole del vino*, "XAOS. Giornale di Confine" pp. 1-6.

Ciasullo M.V. and G. Festa (2012), *La reputazione del territorio nella comunicazione del vino, XXIV Convegno Annuale di Sinergie: il territorio come giacimento di vitalità per l'impresa*, Università del Salento, Lecce, pp. 563-577.

Croce E. and G. Perri (2015), *Il turismo enogastronomico. Progettare, gestire e vivere l'integrazione tra cibo, viaggio e territorio*, Franco Angeli, Milano.

Fodde L. and O. Denti (2012), *Il discorso turistico: peculiarità linguistico-comunicative nella didattica dell'inglese specialistico*, in M. Agorni, a cura di, *Prospettive linguistiche e traduttologiche negli studi sul turismo*, Franco Angeli, Milano 2012: pp. 23-46.

Galletto L. and F. Bianchin (2011), *L'enoturismo tra vecchio nuovo mondo*, in V. Boatto e A. Gennari, a cura di, *La roadmap del turismo enologico*, Franco Angeli, Milano, pp. 24-57.

Gilardoni S. (2009), *Strategie di marketing e strategie testuali: il caso del vino*, "Mediazioni", VII, pp. 1-16.

Gori C. and V. Sottini (2014), *The role of the consortia in the Italian wine production system and the impact of EU and national legislation*", "Wine Economics and Policy", III, 1, 2014, pp. 62-67.

Grassia L. (2015) *Italia batte la Francia, siamo i primi produttori di vino al mondo*, "La Stampa: sezione economia" (10 luglio 2015).

Hall M.C. and R. Mitchell (2008), *Wine Marketing. A practical Guide*, Elsevier, Oxford.

Kelly D. (1997), *The Translation of Texts from the Tourist Sector: Textual Conventions, Cultural Distance, and Other Constraints*, “Trans”, II, pp. 33-42.

Kelly D. (2000), *Text Selection for Developing Translator Competence: Why Texts from the Tourist Sector Constitute Suitable Material.*, in C. Schaffner and B. Adab, a cura di, *Developing Translation Competence*, John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, pp. 157-67.

Lehrer A. (1991), *As American as Apple Pie- and sushi and bagels: the semiotics of food and drink*, in T. A. Sebeok and J. Umiker-Sebeok, a cura di, *Recent development in theory and history. The semiotic web*, Mouton, New York, pp. 389-401.

Lorusso S. (2007), *Orientamenti strategici e aspetti di Brand Management nel settore vitivinicolo italiano*, “Rivista piccola impresa Università di Urbino”, I, pp. 137-155.

Mollica M. (2016), *Food Travel Monitor: cresce il turismo del gusto. Italia, prima meta golosa del mondo*, “Corriere della Sera” (23 ottobre 2016).

Nord C. (2011), *Traduciendo el vino: problemas y dificultades*, in G. Bazzocchi, P. Capanaga and S. Piccioni, a cura di, *Turismo ed enogastronomia tra Italia e Spagna. Linguaggi e territori da esplorare*, Franco Angeli, Milano, pp. 235-255.

Pantini D. (2014), *La competitività del vino italiano nel mercato mondiale*, “Agricoltura alimentazione economia ecologia”, XVII-XVIII, 2014, pp. 25-39.

Perissinotto F. (2015), *Meal in Italy. Italianismi nel linguaggio gastronomico inglese ed angloamericano*, “Italiano LinguaDue”, I, pp. 265-295.

Peverati C (2014), *Translation in University Foreign-Language Curricula: An Analysis of Teacher's Attitudes, with Reference to Vocational and Transferability Criteria*. Unpublished PhD thesis, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.

Poncini G. (2006), *The challenge of communicating in a changing tourism market*, in O. Palusci and S. Francesconi, a cura di, *Translating Tourism. Linguistic/Cultural representations*, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 2006, pp. 137-153.

Snell-Hornby M. (1998), *Translation Studies*, John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia.

Villa L.M. (2007), *Reading the wine: capire e comunicare il vino attraverso le sue parole*, “English for: la rivista di inglese per scopi speciali”.

Whyatt B. (2012), *Translation as a Human Skill. From Predisposition to Expertise*, Adam Mickiewicz Press, Poznan.

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 54 Ottobre – Dicembre 2020

ISSN: 2037-609X



www.rivistailuminazioni.it