

La voce come bene culturale

A cura di Amedeo De Dominicis



Carocci editore

Roma, 2002

La voce dell'oratore samoano: un approccio etnografico di Alessandro Duranti*

Nel 1978, dopo poco più di un mese che mi trovavo nel villaggio di Falefâ, sull'isola di 'Upolu, nello Stato indipendente che si chiamava allora "Samoa Occidentale" (*Samoa i Sisifo*) e ora si chiama semplicemente "Samoa", mi fu detto che durante la cerimonia in cui avremmo pagato il capomastro Tavô che aveva diretto i lavori di costruzione della nostra casa, si sarebbero fatti dei discorsi, chiamati in samoano *lâuga* (pronunciato [la:u'nga]), e anch'io avrei dovuto farne uno.

Per circa una settimana, con una conoscenza del samoano ancora molto limitata, lavorai sulla composizione del mio discorso aiutato da diversi *tâpua'i* o "sostenitori", ognuno dei quali mi dava dei consigli nella forma di espressioni che avrei potuto usare. Mi fu detto che sarebbe stato importante che imparassi a memoria il discorso, invece di leggerlo. Questo mi risultò particolarmente difficile, ma quando venne la sera della cerimonia, riuscii, anche se a gran fatica, a pronunciare il discorso per intero. Di questo i miei ospiti furono molto soddisfatti come potevo vedere dai loro volti, dai sorrisi, dai gesti di approvazione. Era ovviamente un segno di rispetto che un *pâlagi*, uno straniero, un bianco, si fosse impegnato in un simile sforzo a poche settimane dall'arrivo in Samoa. Finiti i discorsi e finita la cena, mentre gli invitati uscivano dalla casa del pastore protestante samoano, Fa'atau'oloa, che ci ospitava, per tornare alle loro abitazioni, Sui, la moglie del capomastro Tavô, mi si avvicinò e sorridendo disse *mâlîe le lâuga!* «bel discorso!», e il marito Tavô che la seguiva di pochi passi aggiunse *Ioe, 'ae gese.* «Sì, ma lento».

* University of California, Los Angeles. E-mail: aduranti@ucla.edu

Questo fu il mio primo incontro con un tipo di apprezzamento estetico che aveva qualcosa a che fare non con le parole che erano state usate (in quel caso un ibrido dovuto alla mia conoscenza in quel momento pressoché nulla dei *lâuga*) ma con il ritmo, ovvero la fluidità del parlato, un aspetto del linguaggio spesso ignorato nei trattati di linguistica e non a caso contrassegnato dal termine "paralinguistico" (ovvero "non proprio" o "quasi" linguistico) da quei linguisti che se ne sono occupati (ad es. Crystal 1969). Nei mesi che seguirono, quando mi addentrai nello studio della retorica samoana, tramite la registrazione, trascrizione, e interpretazione di innumerevoli *lâuga*, la mia analisi si accentrò su diversi aspetti dell'oratoria tradizionale ma le considerazioni riguardanti il ritmo o altre qualità della voce rimasero marginali. Questo era in parte dovuto alla poca attenzione che io stesso diedi inizialmente a questa dimensione del genere oratorio *lâuga*, ma in parte era anche dovuto alla visione dei samoani stessi che interrogati sulle caratteristiche dei *lâuga* si concentravano sulle espressioni e contenuti e sulla loro organizzazione interna (in parti), ma non sul modo in cui un discorso dovesse essere proclamato. A prima vista questa mancanza potrebbe essere considerata come una tipica mancanza di coscienza metalinguistica o meglio metapragmatica (Silverstein 2001): i parlanti nativi sono in grado di riconoscere certe caratteristiche del loro modo di parlare ma ne ignorano altre. Tuttavia si potrebbe anche ipotizzare che la mancanza di specificazione di alcune proprietà della voce dell'oratore ha senso se si considera la variabilità del genere *lâuga*. Come ho già discusso altrove (Duranti 1981a; 1981b; 1983; 1990; 1994), l'esecuzione di un *lâuga* varia sia all'interno di uno stesso evento (a seconda di quando viene declamato e da chi) che tra un evento e l'altro. I tratti paralinguistici, compresa la qualità stessa della voce, di cui parlerò più avanti, entrano allora a far parte della gamma di caratteristiche che vanno o meno usate a seconda della situazione in cui viene fatto il discorso. Mentre una qualità particolare della voce caratterizza quello che io chiamo il tipo "ideale" di oratore samoano, la sua mancanza non nuoce a chi si limita ad operare in ambiti politico-giudiziari, come ad esempio nei consigli politico-giudiziari del villaggio (detti *fono*).

I

Due realtà sociali coesistenti

Nel parlare delle Samoa o meglio della società samoana in senso lato, bisogna riconoscere l'esistenza di realtà sociopolitiche e culturali diverse. Non solo esiste accanto alla Samoa indipendente quella americana (American Samoa, un territorio degli Stati Uniti), ma esistono anche all'interno sia dell'uno che dell'altro Stato (anche se in misure e modi diversi) due realtà socio-culturali distinte e al tempo stesso intersecanti. Da una parte si può ancora oggi riconoscere (e questo valeva ancor di più nel 1978-79 durante il mio primo soggiorno) una società samoana che potremmo chiamare "tradizionale", con una cultura sia materiale che concettuale non molto diversa da quella di centinaia di anni fa, prima cioè del contatto con gli europei (i missionari, seguiti dagli industriali e dagli eserciti stranieri). Dall'altra esiste una società moderna, post-coloniale, fortemente sostenuta dai samoani emigrati in Nuova Zelanda, Australia, e Stati Uniti, che nel mandare a casa soldi contanti permettono l'acquisto e quindi l'introduzione e sostentimento di beni materiali come i tetti di latta, le finestre di vetro, i gabinetti, i televisori, i videoregistratori, gli strumenti musicali elettronici, le automobili, i blue jeans, le fibre sintetiche, e così di seguito. Ciascuno di questi beni presuppone e al tempo stesso costituisce una realtà culturale assai diversa da quella tradizionale, accompagnandosi a pratiche interazionali spesso diverse da quelle autoctone.

Nella Samoa tradizionale valgono ancora molte delle distinzioni della Polinesia arcaica (Kirch 1984), simili in alcuni aspetti a quelle delle culture mediterranee europee durante il Medioevo. È una società fortemente gerarchizzata, che distingue tra *matai*, ovvero le persone (soprattutto uomini) dotati di titolo (non ereditario, ogni volta assegnato dalla famiglia estesa) e i *taule'ale'a* o persone comuni, i senza titolo. I *matai* si distinguono a loro volta in due status sociali: gli *ali'i* (o *tamâli'i*), "capi" e i *tulâfale*, "oratori" (quelli che nel passato venivano chiamati in inglese *talking chiefs*). I secondi hanno un rapporto di vassallaggio rispetto ai primi. E all'interno di ciascuna categoria esistono poi delle differenziazioni di rango, a seconda del tipo di titolo

ed il posto occupato da esso in particolari lignaggi (Mead 1930; Shore 1982).

Nella società moderna vale un'altra gerarchia, quella del denaro, con cui si possono comprare non solo titoli da matai o sovvenzionare le candidature alle elezioni per cariche politiche ma anche avere accesso a beni materiali che danno prestigio (con il pericolo implicito di generare un'invidia generalizzata che può essere pericolosa).

Queste due società, a volte parallele, a volte intersecanti, sono in conflitto tra di loro e creano una considerevole discontinuità sia sociale che psicologica nella vita delle persone. In questo contesto, l'oratoria svolge un ruolo importante per la continua ricostruzione di un passato che viene rivissuto come prova di continuità culturale e che come tale viene accettato dalle persone più diverse.

2

La struttura dei *lâuga*

Una volta riconosciuta l'importanza dei *lâuga* nella vita sociale del villaggio e visto il mio ruolo di portavoce del nostro gruppo di ricerca (comprendente Elinor Ochs e Martha Platt), dopo la cerimonia di cui ho parlato più sopra e una volta installati nelle nostre rispettive abitazioni (accanto a quella più grande ed in muratura del pastore e della sua famiglia), decisi di affiancare al mio lavoro sulla grammatica del samoano parlato anche lo studio dei *lâuga*. Iniziò così per me un lungo periodo di apprendimento della struttura, contenuti, e significati sociali dell'oratoria samoana tradizionale, che mi portò durante il mio primo soggiorno (luglio 1978-luglio 1979) a registrare diversi *fono* e diversi altri eventi in cui veniva fatto uso di *lâuga*. Dapprima fui soprattutto attratto da due caratteristiche importanti dei *lâuga*: a) la loro organizzazione interna – ovvero come erano strutturate le diverse parti dei discorsi – e b) il tipo di lessico specializzato che veniva usato nel parlare delle persone con titolo e che costituiva una parte essenziale della retorica samoana. Dopo un'analisi approfondita dei discorsi registrati, e mettendo insieme le mie intuizioni di analisi strutturale con le conoscenze di oratori esperti, riuscii a indivi-

duare una orgazzazione di base o meglio "ideale" che variava in base ad una serie di fattori contestuali. Una delle variazioni più importanti era quella tra i *lâuga* nei *fono* e quelli nelle cerimonie (ad. es. in un matrimonio, oppure in una iniziazione di un matai). Nella TAB. I si trovano le sequenze di parti (*vâega*) del *lâuga* "ideale" nelle cerimonie (A) e nei *fono* (B). Come si vede le due sequenze sono quasi identiche con l'eccezione della parte iniziale, che è sfasata nel *lâuga* del *fono* – per ragioni di cui ho scritto altrove (Duranti 1981a; 1982b) –, della parte riguardante l'annuncio dell'argomento o argomenti del giorno (la sesta), e della parte quinta nei *fono* consistente nel riconoscimento di tutti i titoli rappresentati nell'assemblea, compresi quelli di matai assenti.

TABELLA I

Sequenza ideale delle diverse parti dei *lâuga* nelle cerimonie (A) e nei consigli o *fono* (B)

A. <i>Lâuga</i> ideale nelle cerimonie	B. <i>Lâuga</i> ideale nei <i>fono</i>
1. <i>folasaga</i> introduzione	1. 'ava kava
2. 'ava kava	2. <i>fa'afetai i le Atua</i> ringraziamento al Signore
3. <i>fa'afetai i le Atua</i> ringraziamento al Signore	3. <i>taeao</i> mattini
4. <i>taeao</i> mattini	4. <i>pa'ia</i> sacri (titoli)
5. <i>pa'ia</i> sacri (titoli)	5. <i>fa'atulouga o le fonu</i> riconoscimento del consiglio
6. 'auga o le aso fondamento del giorno	6. <i>matâ'upu o le fonu</i> argomenti (del giorno) del consiglio
7. <i>fa'amatafi lagi</i> schiarimento del cielo	7. <i>fa'amatafi lagi</i> schiarimento del cielo

Ognuna di queste parti ha una funzione diversa e l'oratore deve usare espressioni (ad es. metafore) specifiche alla funzione della parte che sta declamando, anche se c'è una grande variazione contestuale e individuale (ovvero di stile) su forma, contenuto, e lunghezza di ognuna delle parti. I nomi delle parti sono più o meno

opachi rispetto a tale funzione. Ad esempio i "mattini" (*taeao*) sono degli eventi importanti nella storia delle isole Samoa. Il più importante di tutti (e il più recente degli eventi riconosciuti in questa categoria) è l'arrivo del cristianesimo a cui ci si riferisce con l'espressione *taeao o le Tala Lelei* ovvero "mattino della Buona Novella". L'ultima parte, lo "schiarimento del cielo" è costituito da una serie di auguri ai presenti: la metafora del cielo chiaro connota un futuro di salute e senza problemi (cfr. Duranti 1981a). L'identificazione di questa struttura di base richiede un lavoro di diversi mesi in quanto, sebbene tutti gli oratori che intervistavo fossero d'accordo sul fatto che un *lâuga* è organizzato in parti ognuna delle quali ha un nome, le opinioni sul numero di parti variava da un oratore ad un altro. In realtà potei arrivare allo schema riprodotto nella TAB. 1 solo dopo il lavoro di registrazione, trascrizione, e interpretazione di *lâuga* effettivamente declamati in situazioni spontanee (e cioè non per soddisfare la mia curiosità). Gli schemi nella TAB. 1 vanno considerati ideali perché spesso non vengono realizzati nella loro totalità eppure sulla base di essi siamo in grado di spiegare la variazione effettivamente constatata nella realtà (con un metalinguaggio preso dalla grammatica generativa potremmo dire che lo schema costituisce una specie di "struttura profonda" del *lâuga* prima che alcune parti vengano "cancellate" sulla base di regole contestuali e stilistiche). Tra i due schemi, quello A, per le cerimonie, era quello considerato prototipico, nel senso che esso era quello a cui si riferivano gli esperti nel parlare dei *lâuga*. Quello dei *fono* veniva considerato sui generis e infatti si potrebbe persino sostenere che i *lâuga* dei *fono* non sono dei veri e propri *lâuga*, anche se così vengono chiamati ed essi sono palesemente una variazione di quelli che si ascoltano nelle cerimonie.

Un altro aspetto dei *lâuga* che attirò la mia attenzione nei primi tempi fu l'uso di particolari parole, ovvero di un registro lessicale che i samoani chiamano *'upu fa'aaloalo* "parole (di) rispetto". Queste parole costituiscono un livello onorifico che è nella mente di tutti e a cui tutti aspirano, anche se il numero di termini conosciuti e usati varia molto da un individuo ad un altro, in base all'età e alla partecipazione ad eventi in cui il lessico di rispetto viene usato (Milner 1961 ne individuò circa quattrocento).

I samoani stessi spiegano l'uso di questi termini lessicali come dedicati a mostrare il rispetto che si ha verso le persone di cui si parla. Mentre alcuni termini si trovano nel parlare di tutti i giorni, ad esempio quando qualcuno chiede un favore o vuole essere gentile con una persona di riguardo, altri termini sono invece riservati a particolari eventi come appunto i *fono* oppure le cerimonie. La TAB. 2 presenta alcuni esempi di parole di rispetto con l'equivalente "comune" di ogni parola.

TABELLA 2
Parole di rispetto

Parola comune	Parola di rispetto	Traduzione italiana
lima	'a'ao	mano, braccio
vae	"	piede, gamba
ma'i	gasegase	malato, indisposto
iloa	silafia	sapere, conoscere
va'ai	silasila	vedere
mana'o	finagalo	volere, abbisognare
moe	tôfâ	dormire
ola	soifua	vivere
olaga	soifuaga	vita
'ai	taumafa	mangiare
mea'ai	meataumafa	cibo
gutu	fofoga	bocca
isu	"	naso
mata	"	occhio
'ava	soesâ	barba

Come ho discusso altrove (Duranti 1992a, p. 102; 1992b), esistono anche parole di rispetto che sono specifiche per capi oppure per oratori. Così ad esempio il parlare di una persona comune viene chiamato *tautala*, quello di un oratore *fetalai* e quello di un capo *saunoa*. Un buon esempio di questo tipo di lessico si trova in questo breve brano tratto da un *fono*, in cui l'oratore anziano Moe'ono usa i tre termini uno dopo l'altro, producendo una struttura parallela in cui le distinzioni lessicali corrispondono sia ad effettive e pre-esistenti distinzioni di status (il capo Salanoa *vs* l'oratore Fanua) che a distinzioni pragmatiche del momento (Moe'ono

usa la forma comune – *tautala* – nel parlare di se stesso per ovvie ragioni di cortesia. Si noti che la effettiva pronuncia delle parole è diversa da quella da me usata finora (*saunoo* diventa *saugoo*, e *tautala* e *fetalai* diventano *kaukala* e *fekalai*), per l'effetto di una variazione fonologica contestuale (Duranti 1992a, pp. 91-4; Duranti, Ochs 1984):

(1) (Dal *fono* del 7 aprile 1979)

- 848 Moe'ono; 'o lea lâ 'ua 'ê **saugoo** Salagoa 'o legei kaeao
 «questa mattina Voi avete già parlato, (capo) Salanoa»,
 849 pei ga 'ou **kaukala** aku fo'i le kaeao
 «come anch'io ho parlato questa mattina»
 850 pei oga **fekalai** Fagua (...)
 «(e) come ha parlato (l'oratore) Fanua...»

Come in tutti i casi di registri onorifici che si conoscono, l'esistenza di questo lessico del rispetto non implica che esso venga usato ogniqualvolta si parli di un capo o di un oratore. La sua utilizzazione varia da un contesto all'altro e, come ho cercato di dimostrare in un mio articolo dedicato a questo argomento (Duranti 1992a), è l'uso stesso del lessico che in parte aiuta a stabilire un tipo di contesto (ad es. un tipo particolare di rapporto) rispetto ad un altro teoricamente possibile con la persona di cui si sta parlando (e che è spesso presente in questi casi). Durante la mia permanenza in Samoa mi sono trovato in innumerevoli situazioni in cui mi si faceva notare che una parola che avevo appena usato aveva un corrispondente termine di rispetto che avrei dovuto usare in quella particolare situazione. Soprattutto le persone più anziane erano sempre dei potenziali maestri d'oratoria e la loro attenzione era spesso focalizzata sui termini di rispetto e su espressioni (ad es. particolari metafore) che avrei dovuto imparare ed usare appena se ne fosse presentata l'occasione (molto spesso ci si aspettava non solo che io fossi in grado di capire e usare un'espressione subito dopo che qualcuno me l'aveva proposta, ma che bastasse una menzione perché io la memorizzassi per sempre).

Anche se liste come quelle della TAB. 2 sono assai utili per la memorizzazione e per la spiegazione del fenomeno del lessico di rispetto, non danno però un'idea di come tali espressioni vengano

no effettivamente usate e quindi del loro significato pragmatico, interattivo. Molte delle parole di rispetto hanno un significato particolare a seconda della situazione in cui si usano e hanno connotazioni che non possono esser comprese con il tipo di traduzione riportata nella TAB. 2, che è però il tipo di traduzione che viene data dai nativi. Vale a dire quando i samoani volevano che imparassi una parola di rispetto, mi davano il termine di rispetto preceduto o seguito dal 'corrispettivo' termine comune. Ma, come sempre in questi fenomeni, nella pratica il termine di rispetto ha connotazioni (o valori indessicali) diversi da quelli del termine comune proprio perché il termine di rispetto è associato ad attività diverse da quelle della vita di tutti i giorni in cui si usano le parole comuni. Quindi la "traduzione" nativa tramite il termine comune è un'etichetta utile in un primo momento ma che va poi integrata con lavoro etnografico e linguistico per ricavarne i significati nascosti.

La ragione per cui menziono questi fenomeni linguistici è per dare un'idea di quanto essi fossero sia complessi che interessanti e di come di fatto occuparono una parte molto ampia del mio tempo soprattutto nel primo soggiorno in Samoa.

Solo più tardi, quando mi dedicai più specificatamente alle capacità richieste per essere un oratore, ebbi modo di apprezzare altri tipi di conoscenze e qualità. Questo mi fu possibile in parte grazie a situazioni di vita in cui il mio impegno primario era quello di amico, conoscente, o invitato, piuttosto che di studioso. Ovvero fu grazie ad un tipo di partecipazione che gli etnografi chiamano a volte "completa" (Duranti 2000, p. 96) che ebbi modo di capire aspetti che non erano stati parte delle mie discussioni sui *lāuga* con gli esperti locali. Ne ho già dato un esempio all'inizio di quest'articolo, nella storia del mio primo discorso in samoano e il commento del capomastro Tavô. Ora ne darò un altro che ci porterà ancora più vicini al tema di questo convegno.

3

Un amico sul campo

Ogni visita da parte di amici o parenti mentre ci si trova a fare ricerca in una comunità porta con sé un potenziale di piacere e

di rischio. Il piacere è ovviamente quello di rivedere persone care e con le quali abbiamo un rapporto intimo che ci permette tra l'altro di riflettere insieme e condividere pensieri che non possiamo sempre comunicare a chi ci ospita. Il rischio è dovuto alla possibilità di trovarsi in conflitto rispetto ai nostri doveri verso chi ci è venuto a trovare e quelli verso le persone che siamo venuti a studiare e con cui abbiamo un rapporto meno consolidato e più "a rischio". Ma le visite offrono anche delle opportunità inaspettate di scoprire aspetti a volte fino ad allora sconosciuti della cultura che vogliamo studiare. Questo è possibile perché le reazioni delle persone sono sempre il prodotto dell'interazione tra sistemi diversi di essere, pensare, vedere, sentire e quindi l'aggiunta di qualsiasi persona alle nostre interazioni quotidiane aggiunge anche la possibilità di nuove reazioni da parte di chi siamo abituati a vedere in interazioni con noi soli.

Nell'agosto del 1988 mia moglie ed io tornammo a Falefâ con nostro figlio Marco (che allora aveva otto anni) per raccogliere dei nuovi dati e controllare alcune ipotesi fatte sulla base delle trascrizioni dei dati raccolti nel 1978-79 e nel 1981. L'ultima settimana del mese Elinor dovette partire per tornare negli Stati Uniti ad insegnare e io rimasi a Falefâ con nostro figlio. Senza preavviso, una mattina vedemmo arrivare un taxi dall'aeroporto da cui uscirono due amici di Los Angeles: Larry Konner, sceneggiatore hollywoodiano di successo, e suo figlio Jeremy, amico del cuore di mio figlio Marco. Erano venuti in vacanza. Dopo aver sentito parlare della Samoa per diversi anni (ci eravamo conosciuti mentre Marco e Jeremy erano compagni d'asilo) ed avendo un fratello antropologo (Mel Konner) che aveva lavorato in Africa presso i !Kung, Larry aveva deciso che era venuto il momento di andare a vedere di persona sia la Samoa che un etnografo sul campo. Io riorganizzai il mio lavoro in modo da concentrarlo in una parte sola della giornata (la mattina o il pomeriggio) e il resto del tempo lo lasciai per piccole escursioni e nuotate in varie parti dell'isola. Quando io ero occupato, Larry passava il tempo a conversare con chiunque si trovasse nei paraggi e riuscisse in qualche modo a parlare un po' d'inglese (quante persone scoprii che sapevano a mia insaputa l'inglese!). Una volta saputo che Larry era uno sceneggiatore, Fa'atau'olua riempì Larry di domande sui truc-

chi cinematografici, le stars di Hollywood, e come si facesse a scrivere una storia per un film. La sera Fa'atau'olua e sua moglie Sau'iluma venivano a prendersi un tè da noi oppure noi andavamo da loro. Una volta, doveva essere un sabato sera, Larry ed io arrivammo perfino a inventare una storia per bambini che Fa'atau'olua avrebbe poi usato il giorno dopo in chiesa nel mezzo del suo sermone (lo fece ma non riscosse il successo in cui noi tutti avevamo sperato). In parte grazie alle interazioni che aveva con Fa'atau'olua e con altre persone del villaggio ed in parte grazie alla sua naturale curiosità di scrittore, Larry assimilò molto rapidamente alcuni aspetti della cultura locale e riuscì anche ad imparare qualche parola di samoano. Quindi, quando seppi che i matai più importanti che facevano parte della congregazione di Fa'atau'olua (nel nostro villaggio c'erano anche cattolici, metodisti, e mormoni) avevano deciso di offrire una cerimonia della kava in nostro onore per la nostra ultima serata nel villaggio, decisi di preparare Larry per l'evento. Gli dissi che quando si riceve il guscio di noce di cocco tagliato a metà con dentro la kava (una bevanda a base di acqua mischiata con una polvere ricavata dalla radice secca della pianta del pepe), prima di bere bisogna dire qualcosa. La cosa più semplice era di pronunciare una parola d'augurio: *soifua* (come si può vedere dalla TAB. 2, questa è una parola di rispetto che viene data normalmente come significante "vivere", ma nel contesto di una cerimonia della kava ha il significato di "buona fortuna" o "lunga vita"). L'esecuzione di questo augurio tradizionale avrebbe sicuramente fatto piacere ai nostri amici samoani. A Larry piacque molto l'idea di una sua partecipazione attiva al rituale e per un paio di giorni facemmo le prove del modo in cui avrebbe dovuto dire *soifua*. Gli spiegai che andava detto a voce profonda e con una particolare intonazione che accentava sproporzionatamente la *u* e andava poi immediatamente a sfumare in modo da rendere la *a* quasi muta come se fosse inghiottita in un ultimo sospiro. Per un paio di giorni Larry non fece che provare a dire *soifua* chiedendo ogni volta il mio parere per la sua esecuzione. Quando non mi sembrava giusto, io lo ridevo e lui allora lo imitava perfezionando l'intonazione, la qualità roca della voce, la tonalità. A dir la verità per facilitargli il compito, ma senza dirgli niente, io avevo esagerato la pronuncia in modo

tale che la parola *soifua* era diventata quasi una parodia di quella che di solito è pronunciata dai samoani. Ma Larry non lo sapeva e io ero più tranquillo che lui l'avrebbe ricordata e che gli altri l'avrebbero identificata per quello che voleva essere.

4

La voce del *pâlagi*

L'ultima sera tutto si svolse come avevo predetto. Ci fu un'ampia cena servita e mangiata nel modo tradizionale (con noi tutti seduti a gambe incrociate sulle stuoie, serviti da giovani ragazzi e ragazze che portavano da mangiare su vassoi di foglie intrecciate), e poi i matai cominciarono il *fa'atau*, la competizione per chi tra di loro avrebbe pronunciato il *lâuga* di commiato. Le donne, che fino ad allora avevano partecipato alla conversazione, rimasero sedute con noi ma in silenzio, ascoltando le voci degli uomini che si contendevano in modo a volte scherzoso il diritto di fare il discorso (non era poi per loro un evento così importante da mettercela tutta). Come prevedibile, fu Tavô a vincere (aveva da poco ereditato l'alto titolo di oratore, Fulumu'a, che era stato di suo padre e questo gli dava più diritti degli altri oratori presenti, che avevano dei titoli minori). Quando Tavô-Fulumu'a ebbe finito il suo *lâuga*, mentre gli altri si congratulavano con la frase convenzionale *mâlô le lâuga!* «Complimenti (per il) *lâuga!*», lui mi guardò e mi disse *fai lau lâuga* «fai il tuo discorso». Prendendo coraggio e ben cosciente di essere fuori forma, mi lanciai. Tutti gli occhi furono immediatamente su di me. Dagli sguardi curiosi e apprensivi sapevo che sia gli uomini che le donne si domandavano se fosse possibile che mi ricordassi come fare un discorso cerimoniale dopo sette anni dal mio ultimo soggiorno. Eppure anche se il mio samoano non era al livello dei miei precedenti viaggi, avendo passato anni a studiare i *lâuga* da me registrati, ne sapevo molto di più di quando avevo cominciato dieci anni prima e soprattutto avevo ben chiara nella mente la struttura riportata nella TAB. I e quindi avevo un modo per navigare e non perdermi nel mare delle possibili metafore (di cui ricordavo solo una minima parte). Comunque dopo una ventina di secondi da quando avevo cominciato, dalle espressioni sui volti dei presenti e soprattutto dal sorriso

a malapena velato sul volto di Sui capii che me la stavo cavando. Allora mi sentii più sicuro e la mia fluidità migliorò permettendomi di prendermi delle libertà nell'improvvisazione ed avventurarmi in qualche metafora in più. Quando faticosamente ma senza rallentamenti arrivai alla fine, anch'io ricevetti il convenzionale *mâlô le lâuga!* e si diede quindi inizio alla cerimonia della kava.

L'ordine di distribuzione, annunciato dall'oratore incaricato di intonare il *solo* o "poema" della cerimonia della kava, era altamente predicibile. Prima fu servito Fa'atau'olua, come rappresentante di Dio sulla terra, poi il capo (*ali'i*) di rango più alto, poi io come oratore dei visitatori (fu usato il mio titolo fittizio di Fogâvaiuta) e poi Tavô-Fulumu'a come oratore "di casa". A quel punto sapevo che era venuto il turno di Larry. Ma ci fu un attimo di esitazione nella voce dell'annunciatore, il quale non sapeva come chiamare Larry. Il problema fu risolto colla scelta del nome Tusitala, che vuol dire "scrittore" ed è il titolo che la gente usa per riferirsi a Louis Stevenson, che visse gli ultimi anni della sua vita ad 'Upolu, la stessa isola dove ci trovavamo noi, ed era stato molto amato dai samoani.

Quando Larry-Tusitala ricevette la kava, tenne il guscio nel palmo della mano e dopo una brevissima d'esitazione, ma forse era solo un trucco per aumentare la suspense, pronunciò quello che aveva praticato assiduamente nelle ultime 48 ore. Il suo *soifua!* fu forte e risonante, e con ancora più convinzione dimostrata nelle prove. Ci fu allora un attimo di silenzio poi interrotto dalle risa scroscianti e incontrollate di tutti i samoani presenti, che violando la formalità e serietà della cerimonia, diedero sfogo alla compiaciuta sorpresa di fronte ad un'esecuzione linguistica quasi-nativa da parte di uno straniero che aveva passato solo una settimana nel villaggio.

In pochi secondi tutti si ricomposero e la cerimonia continuò finché tutti gli uomini presenti dotati di un titolo furono serviti. L'annunciatore pronunciò le ultime strofe del suo *solo* di chiusura e la cerimonia finì. A quel punto la gente tornò alle conversazioni interrotte. Fu allora che Tavô si voltò verso di me e mi disse «La prossima volta che vieni in Samoa, Alesana, porta il tuo amico Larry con te. Tu sarai il capo (*ali'i*) e Larry sarà l'oratore (*fai-lâuga*)».

Questa volta fui io a rimanere sorpreso. Era come se gli anni passati a studiare l'oratoria samoana, a registrare, trascrivere, tradurre, riascoltare, ritrascrivere, e ritradurre decine di discorsi, le ore passate a parlare con gli esperti, a imparare espressioni, a fare prove e pronunciare discorsi in innumerevoli occasioni pubbliche non avessero nessun peso. Non aveva importanza che io avevo appena fatto un intero *lâuga* mentre il mio amico Larry aveva pronunciato una sola parola. Nel dirla lui aveva dimostrato di possedere qualcosa di speciale, delle qualità superiori alle mie acquisite sui quaderni e sui nastri. Ma quali erano queste qualità? Una senz'altro la corporatura. Larry è non solo più alto di me ma ha una corporatura più imponente, più vicina a quella degli altri capi samoani tra cui eravamo seduti. Ma l'altra qualità importante era sicuramente la sua voce, che era un segno divino, la prova di un potere ancestrale che in Oceania è chiamato *mana*. È un potere che in parte si ha per natura e in parte va coltivato. Tavô-Fulumu'a sembrava convinto che con quel dono naturale Larry avrebbe avuto facilità a diventare un grande oratore, un oratore che io, a causa della mancanza di quelle qualità di base, e nonostante la buona volontà e l'esercizio, non sarei mai potuto essere.

5

La voce ideale

Dopo questo episodio ripresi in considerazione i dati che avevo raccolto nel passato e anche le mie conoscenze dirette di vari oratori particolarmente apprezzati. Ad esempio, l'oratore Lua Veni, poi diventato Iuli (uno dei due titoli più importanti di Falefâ), con cui avevo lavorato molto nel 1978-79, era considerato fin da giovane (era trentenne quando lo conobbi) come un bravissimo oratore. Lua era un uomo più alto della media e soprattutto fisicamente imponente. Inoltre aveva una voce tra il baritono e il basso che poteva essere udita a distanza e dava immediatamente un senso di importanza e sacralità a qualsiasi evento in cui la usasse per fare un discorso. Questa qualità della voce forte e cupa di Lua-Iuli si accompagnava allora nella sua

percezione pubblica al un suo modo di fare, parlare, ridere, mangiare molto, e stare con gli altri uomini che rappresentava un certo tipo di proto-mascolinità samoana. Lua era da una parte un uomo sapiente – con una memoria eccezionale facilmente esibita in una conoscenza apparentemente senza limiti della “tradizione samoana” (il *fa'asâmoa*) – e dall'altra anche un uomo che era in qualche modo un simbolo di quella forza naturale e generatrice (aveva undici figli) che viene invocata nei racconti mitici polinesiani per gli eroi del passato. Rappresentava l'ideale oratore perché era anche il contrario del capo (*ali'i*) ideale, che è distaccato e raffinato, mangia poco, e dice poche parole, ma quando finalmente esprime un volere, nessuno può cambiare i suoi ordini (Shore 1982).

Un grande oratore deve non solo celebrare il passato, ma deve anche saper argomentare la posizione del suo lignaggio e soprattutto difendere la posizione e l'onore del suo capo. Più alto il rango dell'oratore, più alto il rango del capo che gli è assegnato dalla tradizione. L'oratore deve sapere quando è il momento di negoziare e quando è il momento di arrabbiarsi. In questo Lua era un maestro. Nel 1979 lo vidi interrompere una negoziazione per la successione di un titolo. Si alzò nel mezzo di un consiglio di famiglia, insultò gravemente quelli che non la pensavano come lui, e se ne andò. Poi però poco più tardi si fece convincere a tornare in modo da avere un ruolo nella cerimonia finale.

Anche se le donne possono fare i discorsi e io ne ho sentite alcune molto brave, l'oratoria samoana è un ambito dominato dagli uomini, tra i quali primeggiano quelli che hanno una combinazione di doti particolari, che includono una prodigiosa abilità linguistica e una presenza fisica imponente. La voce gioca in questo un ruolo importante, forse proprio perché è ad un tempo una prova di potenza fisica e di conoscenze culturali esoteriche e quindi molte preziose. La voce trasmette iconicamente un potere che deve trascendere il momento per realizzare una connessione con un passato che va celebrato in continuazione per poter avere un ruolo importante nella vita reale oltre che nell'immaginazione collettiva.

6

La voce dell'oratore nei consigli *vs* nelle cerimonie

Rianalizzando le registrazioni fatte negli anni sulla base di queste considerazioni, ho individuato una differenza sistematica tra i *lâuga* dei consigli e quelli delle cerimonie. Mentre nei consigli la voce dell'oratore è controllata e di solito di volume non molto alto, con una qualità di base che non è solo cauta, ma a volte addirittura "depressa", nelle cerimonie, la voce dell'oratore è proiettata in modo da raggiungere più persone possibili ed è fondamentalmente sicura, senza esitazioni. Questo è in parte predicibile visti gli scopi dei diversi eventi. Nei consigli, si tratta infatti di discutere questioni delicate (di solito conflitti) di cui non si sa bene come finiranno, mentre invece nelle cerimonie, soprattutto quando si arriva al *lâuga* ufficiale, l'accordo già è stato raggiunto e quindi non c'è ragione di mostrare esitazione nella voce e contenimento delle emozioni. Non è nemmeno il momento di fare i modesti. Bisogna invece celebrare le grandezze degli antenati e dei presenti, in modo da stabilire ben chiaramente la continuità tra passato e futuro (Duranti 1992c; 1994, cap. 4). Non a caso, i personaggi più importanti all'interno dei consigli non devono necessariamente possedere le caratteristiche ideali dell'oratore, compresa la voce potente e risonante di cui ho parlato. È l'abilità politica, di negoziazione e argomentazione che rende un oratore importante nel *fono*. Mentre invece la scelta dell'oratore delle cerimonie spesso cade proprio su chi rappresenta il più vicino possibile il tipo ideale, per il quale, come abbiamo visto, una voce particolare ha un ruolo importante. Ovviamente, un oratore ideale sa aggiustare la sua voce all'evento, come ho potuto constatare confrontando i casi che ho raccolto in cui lo stesso oratore parla sia in un *fono* che in una cerimonia.

7

Imparare dal vissuto

Nei due episodi raccontati più sopra ci sono delle lezioni importanti che comprendono e vanno al di là del ruolo della voce nel

costituire l'oratore ideale samoano. Queste storie vissute ci ricordano che quello che dà forza al linguaggio, che lo rende capace di fare e quindi di acquistare una valenza pragmatica, non è solo il contenuto referenziale di quello che viene detto oppure le connotazioni di status sociale di chi parla. Ci sono anche delle qualità che – culturalmente definite – permettono di trascendere il momento, trascurare tanti altri dettagli per toccare l'immaginazione della gente, i loro stati d'animo, conferendo un senso di autenticità che è difficile da prevedere e definire sulla base di analisi fondate su interviste o su proprietà strutturali del parlato. Ci vuole allora a volte un livello di partecipazione più completa, compresi i rischi (e le brutte figure!) che essa a volte comporta, non solo per potersi immedesimare nello stato d'animo di chi si trova nelle situazioni che vogliamo studiare, ma anche per cogliere delle reazioni che sono particolarmente significative per acquisire una prospettiva emica, ovvero locale, sul significato e valore di tratti linguistici (e paralinguistici) come la voce.

Bibliografia

- CRYSTAL D. (1969), *Prosodic Systems and Intonation in English*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DURANTI A. (1981a), *The Samoan Fono: A Sociolinguistic Study*, Pacific Linguistics Monographs, Series B. Vol. 80, Australian National University, Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Canberra.
- ID. (1981b), *Speechmaking and the Organisation of Discourse in a Samoan Fono*, in "The Journal of the Polynesian Society", 90 (3), pp. 357-400.
- ID. (1983), *Samoan Speechmaking Across Social Events: One Genre in and out of a Fono*, in "Language in Society", 12, pp. 1-22.
- ID. (1992a), *Etnografia del parlare quotidiano*, Carocci, Roma.
- ID. (1992b), *Language in Context and Language as Context: The Samoan Respect Vocabulary*, in A. Duranti, C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 77-99 (trad. it. in B. Turchetta, a cura di, *Introduzione alla linguistica antropologica*, Mursia, Milano 1997).
- ID. (1994), *From Grammar to Politics: Linguistic Anthropology in a*

- Western Samoan Village*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- ID. (2000), *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma.
- DURANTI A., OCHS E. (1984), *L'alfabetizzazione in un villaggio samoano*, in "Età Evolutiva", 17, pp. 8-24.
- KIRCH P. V. (1984), *The Evolution of Polynesian Chiefdoms*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MEAD M. (1930), *Social Organization of Manu'a*, "Bernice P. Bishop Museum Bulletin", Vol. 76, Bishop Museum Press, Honolulu.
- MILNER G. B. (1961), *The Samoan Vocabulary of Respect*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", 91, pp. 296-317.
- SHORE B. (1982), *Sala'ilua: A Samoan Mystery*, Columbia University Press, New York.
- SILVERSTEIN M. (2001), *The Limits of Awareness*, in A. Duranti (ed.), *Linguistic Anthropology: A Reader*, Blackwell, Malden (MA).