

33
SLI
SOCIETÀ DI LINGUISTICA ITALIANA N. 26

DALLA PARTE DEL RICEVENTE:
PERCEZIONE, COMPrensIONE, INTERPRETAZIONE

ATTI DEL XIX CONGRESSO INTERNAZIONALE
Roma — Aula Magna della Sapienza, 8-10 novembre 1985

a cura di
TULLIO DE MAURO, STEFANO GENSINI
e MARIA EMANUELA PIEMONTESE

ESTRATTO

BULZONI ROMA 1988

ALESSANDRO DURANTI
(Roma)

Significato e lavoro come adempimenti collettivi: una prospettiva samoana

Il parlare è stato spesso definito una forma di lavoro. Si pensi ad esempio ai lavori di Rossi-Landi (1968) sull'idea della comunità linguistica come mercato. Nella tradizione sovietica iniziata da Vygotskij, si è parlato molto del rapporto, sia filogenetico che ontogenetico, tra il lavoro e il linguaggio visti entrambi come attività umane che richiedono la coordinazione dei partecipanti intorno ad uno scopo comune (v. Vygotskij 1974, 1980; Leont'ev 1977). In questa mia comunicazione vorrei riprendere questo tema e discutere il rapporto tra strutture sociali, lavoro e teorie interpretative del linguaggio in una società polinesiana, quella samoana, di cui mi sono occupato in questi ultimi anni.

Il lavoro interpretativo dei prodotti linguistici di altre culture ci mette spesso nella condizione di dover rivedere alcuni postulati dati per scontati nella nostra cultura, sia essa quella accademica o quella popolare. Direi infatti che lo studio di tradizioni e visioni del mondo assai diverse dalle nostre non solo ha un effetto straniante, ma ci offre degli strumenti intellettuali con cui rivedere, modificare ed estendere certe teorie ereditate dalla tradizione in cui siamo cresciuti (Duranti 1986).

Nel mio caso, più di un anno passato in un villaggio delle Samoa occidentali e sei anni di riflessioni su quell'esperienza mi hanno convinto dell'esistenza di un sistema di interpretazione e d'uso del linguaggio diverso da quello solitamente descritto dalle teorie semantiche e pragmatiche dominanti nei circoli accademici anglo-sassoni. Nella mia interpretazione, la teoria samoana del dire e del fare è in realtà assai lontana dalla teoria degli atti illocutivi proposta da Searle e molto più vicina, invece, alle teorie per così dire «minoritarie» del significato, comprendenti quella del «secondo» Wittgenstein, della scuola socio-storica di Vygotskij, e dell'ermeneutica fenomenologica di Gadamer. Ciò che rende, secondo me, il caso samoano interessante è il particolare ed evidente rapporto tra teoria e prassi del dire e teoria e prassi del fare.

Nel mondo anglosassone è ancora molto forte la tendenza a considerare la comunicazione come la trasmissione, attraverso un codice, di intenzioni individuali, formatesi prima dell'atto di parola. Così, ad esempio, il filosofo statunitense Grice (1957) scrive che per poter dire che il parlante A vuole significare (ingl. *means*) qualcosa mediante l'enunciato x «A deve voler indurre tramite

(1) (Contesto: l'autista fa qualcosa)

- Passeggeri: *Maaloo le fa' auli!*
 "Ben fatta la sterzata!"
 Autista: *Maaloo le taapua' i!*
 "Ben fatto il sostegno!"

Questo tipo di scambio si trova anche in situazioni che sono a prima vista difficili da capire per uno straniero, come la seguente:

(2) (Contesto: una comitiva ritorna a casa dopo un viaggio od una gita organizzata)

- I rimasti a casa: *Maaloo le malaga!*
 "Complimenti per il viaggio!"
 I gitanti: *Maaloo le fa' amuli!*
 "Complimenti per lo stare a casa!"

Questo scambio ha senso solo se teniamo conto del fatto che per i samoani la risposta di chi ritorna realizza diverse funzioni: dà atto a quelli rimasti a casa della loro partecipazione (anche se indiretta) alla gita (qualcuno di loro può esser stato in pensiero); ma soprattutto riconosce il fatto che la gita, il viaggio e l'avventura acquistano un pregio e un significato sia sociale che personale solo perché c'è qualcuno che è rimasto indietro, che non è partito. Qualcosa di simile vale per lo scambio tra l'autista e i passeggeri: l'autista è bravo nella misura in cui i suoi passeggeri sono disposti a riconoscergli dei meriti. La teoria e prassi dell'agire sociale che sottostanno e si costituiscono in questo tipo di scambi verbali sono ben diversi da quelli occidentali o per lo meno dagli schemi concettuali e dai valori che troviamo nelle società dominate dall'etica protestante (sebbene sia qui importante distinguere tra le varie sottoculture all'interno della stessa società; un discorso questo che qui, per ragioni di spazio, non ci è consentito di fare). Al concetto di proprietà privata e di responsabilità individuale — si pensi ad esempio al rapporto diretto uomo-Dio tanto discusso da Max Weber — corrisponde spesso nelle società capitalistiche quella che Holquist (1983) ha chiamato la teoria «individualista» (ingl. *personalist theory*) del significato: «Secondo questa visione 'io possiedo il significato'. C'è un forte legame tra la natura del mio linguaggio e me stesso in quanto essere unico. Una tale visione, con la sua forte enfasi sull'individualità del singolo, è profondamente radicata nella tradizione umanistica occidentale» (Holquist 1983, p. 2).

Quest'importanza dell'individualità è assente nelle culture polinesiane (così come in molte altre culture) (cfr. Ito 1985; Shore 1982).

Data l'enfasi sulla natura contestuale e relazionale sia della persona che delle sue azioni, non ci dovrebbe meravigliare che per i samoani il significato

x una credenza nel destinatario, e deve anche volere che il proprio enunciato venga riconosciuto come avente tale intenzione». In questa prospettiva, la comunicazione consiste nel trasmettere delle intenzioni che hanno bisogno solo di essere riconosciute per poter essere realizzate. In questo caso, come anche all'interno della teoria degli atti illocutivi di Searle, la tendenza è di concentrare l'attenzione analitica sul parlante, tralasciando il ruolo attivo che i riceventi possono avere negli atti comunicativi. Il significato dei messaggi è visto come qualcosa già completamente definito prima dell'atto di parola. Il ruolo del contesto (riceventi compresi) è quindi ausiliare, d'appendice. Una tale visione sembra non condivisa dalla teoria locale samoana.

I samoani realizzano e concepiscono sia gli atti di parola che il lavoro come delle imprese sempre collaborative, in cui il singolo realizza degli scopi solo tramite il riconoscimento e la partecipazione della collettività. Sono gli altri (siano essi riceventi, spettatori, o coadiuvanti) che hanno la funzione di riconoscere, dirigere e realizzare le potenzialità individuali. Da solo l'individuo non è niente. Egli esiste solo come parte di una rete di rapporti sociali. Allo stesso modo, come vedremo, le intenzioni del parlante spesso non hanno un'esistenza indipendente dal riconoscimento dei riceventi.

Per meglio illustrare questo punto, vorrei cominciare col presentare un concetto samoano molto importante: quello di *taapua' i*.

Anche nei casi in cui un osservatore occidentale vedrebbe un solo esecutore di un dato compito, per i samoani quel compito può essere portato a termine solo grazie alla partecipazione di più individui. Questa visione dei compiti è simbolizzata nel concetto samoano del *taapua' i*, che si può tradurre come "sostenitore" o "simpatizzante".

Secondo i samoani, in qualsiasi attività c'è bisogno di avere accanto qualcuno che diciamo così «faccia il tifo» o condivida almeno in parte le nostre stesse aspirazioni o preoccupazioni. Il rapporto tra chi (dal nostro punto di vista) agisce e chi (per noi) osserva ma in realtà offre il suo sostegno o simpatia ha un carattere complementare se non addirittura reciproco. A lavoro (o azione) compiuta, non solo all'esecutore, ma anche al sostenitore viene riconosciuta una parte importante nell'esecuzione e riuscita del compito. Se c'è una retribuzione, il sostenitore ne riceverà una parte e in alcuni casi (a seconda del contesto e del rapporto con l'esecutore) in misura addirittura maggiore dell'esecutore materiale. Questo rapporto complementare tra esecutore e simpatizzante è rappresentato e realizzato dallo scambio di una parola (o da una frase contenente il termine): *maaloo*, che tradurrò come "ben fatto" oppure "complimenti".

Se durante un viaggio in auto, l'autista evita lo scontro con un altro veicolo o semplicemente una buca nel mezzo della strada, i passeggeri riconoscono la sua presenza di spirito con un *maaloo* e l'autista a sua volta risponde con un altro *maaloo*:

'o mea fa'apea 'o se luma o se gu'u. ...

cose del genere sono una vergogna per un villaggio. ...

Loa: *Maalie!*

Ben detto!

Iuli: *Ma e:- 'ua ka'uvalea lo kaakou gu'u. ...*

E il nostro villaggio è:- si è reso ridicolo. ...

'ua fiu le kaakou gu'u e kakali. ...

il nostro villaggio era stanco di aspettare. ...

le ai se faipule e sau. ...

non c'è proprio nessun parlamentare che venga. ...

'ae se'i gofogofo Loa alu amai se mea e kaumafa ma le gu'u.

ma Loa non fa altro che rimaner seduto (invece di) andare a comprare della roba da mangiare per il villaggio.

Loa: *Maalie!*

Ben detto!

Iuli: *'O lo'u lea kalikoguga ...*

Questa è la mia richiesta ...

(ka)kau ga sala Loa.

bisogna fare una multa a Loa.

(...)

'Ae kakau oga fai maukigoa

avrebbe dovuto esser sicuro

auaa e 'aaiga Loa ma- ma Igu.

poiché Loa e Inu (= il parlamentare) sono imparentati.

In questo passaggio, così come nella discussione che ne segue (che non riporto per ragioni di spazio), le convenzioni a cui Iuli e gli altri fanno riferimento per stabilire le responsabilità di Loa sono le seguenti: (1) il suo atto linguistico del riferire la promessa del parlamentare ha messo in ridicolo i membri del consiglio e quindi il villaggio intero (si noti l'espressione *lo kaakou gu'u*, "il nostro villaggio", al posto di *lo kaakou fogo*, "il nostro consiglio"), (2) Loa è responsabile essendo imparentato con chi avrebbe fatto la promessa, (3) quando ha visto che il parlamentare non arrivava, Loa avrebbe dovuto rimediare personalmente alla mancata promessa (portando lui dei doni). Si noti come in tutta la discussione del caso non si parli affatto di quelle che potrebbero essere state le intenzioni di Loa al momento del suo discorso. Ciò che importa invece sono le conseguenze del suo atto linguistico. Il rituale *maalie!*, "ben detto", di Loa durante il discorso di Iuli non è ironico; segnala piuttosto la preoccupazione di Loa per l'accusa.

A questo punto ci si potrebbe chiedere perché Loa non si appella alle sue originarie buone intenzioni. La risposta è semplice: un samoano non può farlo, non può cioè rivendicare la «giusta» interpretazione di un suo atto linguistico sulla base delle sue intenzioni. In samoano non esiste ad esempio una frase corrispondente all'inglese *I didn't mean it*. Come documentato da Ochs (1985),

delle parole così come delle azioni non è necessariamente visto come posseduto dal singolo mittente in quanto attore sociale. Piuttosto, il concetto samoano di significato è più vicino a quello che Holquist, seguendo Bachtin, chiama un *we relationship*, "un rapporto-noi", (un termine che non può non ricordarci la *Wir-subjektivität* dell'ultimo Husserl). Per i samoani, il significato di un enunciato è visto come il prodotto di un'interazione (parole comprese) e non necessariamente come qualcosa che è contenuto nella mente di qualcuno. In questo senso i samoani non sembrano condividere quello che Silverstein (1979) ha chiamato «il punto di vista riflettente» (*reflectionist point of view*) e cioè l'idea che il linguaggio è soprattutto usato per classificare o descrivere una realtà, sia essa esterna o interna, già esistente. Al contrario, per i samoani, le parole sono azioni. Non è un caso quindi che in samoano la stessa parola *uiga* vuol dire sia significato che "azioni", "comportamento". Inoltre la stessa parola, *fai*, significa sia "dire" che "fare" (un'interessante somiglianza semantico-pragmatica con l'italiano *fare* - nell'espressione *mi fa per mi dice*; la somiglianza fonetica è ovviamente casuale).

In Samoa, il significato di un atto linguistico spesso non può essere separato dalle sue conseguenze. In questo contesto, la distinzione austiniiana tra forza illocutiva e forza perlocutiva non è così ovvia. Per Austin, inoltre, la mancanza di convenzioni è un criterio fondamentale per distinguere tra atti illocutivi e atti perlocutivi. Per i samoani invece i rapporti sociali tra delle persone possono costituire delle convenzioni sulle basi delle quali giudicare gli effetti di certi atti di parola e quindi le responsabilità del parlante. Ecco un esempio tratto dalle trascrizioni di *fono* o consigli politico-giudiziari tradizionali in cui i *matai* del villaggio e cioè gli adulti dotati di titoli, i cosiddetti «capi» nella letteratura occidentale, discutono e prendono decisioni collegiali su delle questioni importanti (cfr. Duranti 1981). Nel caso in esame, uno dei due oratori di rango più elevato, Iuli, propone all'assemblea di *matai* di punire l'oratore Loa per aver annunciato poche settimane prima che il rappresentante parlamentare locale, abitante in un villaggio vicino, sarebbe venuto a portare dei doni al consiglio (*fono*) del villaggio per celebrare la sua rielezione. Siccome il parlamentare non venne, Loa è considerato da Iuli responsabile della brutta figura fatta dai capi del villaggio che, riuniti in consiglio, avevano aspettato i doni inutilmente. (3) (fono del 7 aprile 1979, libro 3, p. 81)

Iuli: *'O le makaa'upu gei e uiga iaa Loa...*

Quest'argomento riguarda Loa ...

kusa 'o le aso ga-pokopoko ai lo kaakou gu'u

si tratta del giorno in cui il nostro villaggio si riunì e fa'akali le faipule. ...

per aspettare il parlamentare. ...

Nella società e cultura samoane non esiste il concetto di proprietà privata così come concepito nelle società capitalistiche. La terra ad esempio appartiene ad una famiglia estesa (*'aaiga potopoto*) e cioè ad un particolare lignaggio e non a chi ne trae i frutti ad un dato momento, tant'è vero che alla morte del *matai* che ne ha il controllo la terra torna alla famiglia estesa che ne ridecide l'assegnazione tramite il conferimento di titoli ad una o più persone. La divisione dei prodotti della terra o del lavoro dei componenti della famiglia (alcuni dei quali, emigrati, lavorano magari in una fabbrica e mandano i soldi a casa) viene fatta secondo le esigenze della famiglia stessa e tenendo conto del rango dei riceventi. Nella distribuzione del cibo, ad esempio, i capi vengono serviti per primi e con porzioni più abbondanti e prelibate. I ragazzi più giovani mangiano quello che rimane, per ultimi. Durante la nostra ricerca in Samoa ci siamo trovati spesso a violare inconsapevolmente queste regole. Soprattutto nei primi mesi, cercavamo di assegnare regali individuali (capi di vestiario, ad esempio) per scoprire solo dopo poche ore che quei sandali che noi avevamo regalato ad una certa persona era indossati da un'altra. Quando domandavamo il perché di questi trasferimenti, ci veniva risposto con frasi del tipo «mio zio me l'ha chiesto, e non potevo dir di no». L'unica eccezione a questo tipo di rapporti socio-economici erano i capi. Solo una persona di rango elevato poteva reclamare il possesso di alcuni oggetti personali. Tornando alla metafora di Holquist, possiamo dire che in egual modo soltanto ad una persona di rango elevato è permesso in Samoa di avere un controllo sulla forza illocutiva dei propri atti linguistici.

Conclusioni

In questa mia comunicazione ho cercato di mettere in luce alcune corrispondenze a mio avviso interessanti fra la teoria e pratica del dire e certi aspetti della struttura socio-economica di una comunità samoana. Questo tipo di fenomeni erano già stati in parte accennati o discussi in altra sede da altri autori. Credo però che il caso samoano, per la sua complessità e al tempo stesso trasparenza, ci offra qualcosa di più di una semplice riconferma di intenzioni teoriche e qualcosa di più di una serie di esempi «esotici». I dati samoani ci permettono di rianalizzare come parti di un mosaico unico dei pezzi sparsi di intuizioni, descrizioni, posizioni teoriche tra le più diverse. Ed allora possiamo assistere ad una strana metamorfosi: le teorie «locali» che l'etnografia e l'analisi dettagliata delle trascrizioni ci permettono di scoprire diventano gli strumenti concettuali per rivedere e reinterpretare le teorie famose tramandateci dalle nostre discipline. Il naturale etnocentrismo tipico di qualsiasi tradizione culturale viene quindi combattuto non tanto in favore di un semplice relativismo culturale quanto piuttosto sulla strada di una teoria della comunicazione che sia veramente radicata nel tempo e nello spazio storici.

nelle conversazioni samoane raramente troviamo casi in cui i riceventi provano ad indovinare le intenzioni del parlante. Così pure non esistono nella cultura samoana gli indovinelli. Questo non dovrebbe meravigliare, visto che, secondo la teoria locale qui ricostruita, il significato di un atto linguistico è in parte definito dagli altri e quindi non appartenendo solo al parlante non può essere completamente definito prima dell'atto interpretativo stesso.

Questa costruzione collettiva del significato, proprio in quanto simile al modo di concepire ed eseguire il lavoro (cfr. Duranti — Ochs 1984), è strettamente correlata alla struttura sociale samoana, che è fortemente gerarchica. Come ho accennato in precedenza, una distinzione fondamentale nella società samoana è quella tra persone dotate di titoli, i *matai* - comprendenti sia i capi propriamente detti (*ali'i*) che i cosiddetti 'oratori' (*tulaafale*) - e persone comuni (*taulele'a*). Nella divisione del lavoro all'interno della famiglia estesa o di gruppi più ampi, le persone di rango sociale più basso sono quelle che devono svolgere le attività fisiche più impegnative (spostare oggetti, usare strumenti) mentre invece le persone di rango più elevato spesso fanno la parte dei sostenitori oppure dirigono i lavori con qualche commento od ordine ogni tanto, senza però di solito impegnarsi fisicamente. In generale, nella società samoana, un *matai* e soprattutto un capo dimostra la propria dignità (*mamalu*) mantenendo una postura stazionaria. Un capo siede, spesso per delle ore, mentre gli altri, i suoi servi o vassalli, si affannano a correre di qua e di là per eseguire il suo volere. Il termine per la cerimonia d'investitura di un *matai* si chiama appunto *saofa'i*, che è il termine di rispetto per «star seduti».

Uno dei modi in cui un capo manifesta il proprio potere è nel delegare ad altri il compito di interpretare i propri voleri. Non a caso esiste dunque la distinzione tra capo e oratore, con il capo che detiene il potere decisionale ultimo e l'oratore che ha il compito di illustrare ed eseguire la volontà del capo. Questa delega, questo rapporto complementare (cfr. Shore 1982) ribadisce la divisione del lavoro verbale nelle Samoa, dimostrando al tempo stesso la disuguaglianza sociale tra i parlanti rispetto al controllo dell'interpretazione. Per ritornare all'esempio (3), in quel caso Loa è costretto ad accettare l'interpretazione di chi, come Iuli, è più potente di lui. Al tempo stesso, il parlamentare che avrebbe fatto la promessa può salvare la faccia facendo pagare a Loa le conseguenze in pubblico, salvo poi, in privato, dover ricompensare l'oratore se questi ha dovuto pagare.

È quindi nei rapporti sociali asimmetrici che ritroviamo anche nella società samoana delle tracce del valore delle intenzioni personali, visto che un capo può sempre permettersi di contraddire l'interpretazione data dai suoi vassalli ai suoi atti di parola. Qui la metafora di Holquist del «possesso» del significato da parte del parlante nella concezione individualista occidentale ci permette un'osservazione interessante rispetto al rapporto fra interpretazione e proprietà.

BIBLIOGRAFIA

- Duranti 1981 — A. Duranti, *The Samoan fono: A sociolinguistic study*, Pacific Linguistics vol. B-80, Canberra 1981.
- Duranti 1986 — Id., *Famous theories and local theories: The Samoans and Wittgenstein*, «L'Uomo», vol. X, 1986.
- Duranti — Ochs 1984 — Id., E. Ochs, *L'alfabetizzazione in un villaggio samoano*, «Età Evolutiva», vol. 8, 1984, pp. 8-24.
- Grice 1957 — H.P. Grice, *Meaning*, «The Philosophical Review», vol. 64, 1957, pp. 377-88.
- Holquist 1983 — M. Holquist, *The politics of representation*, «The Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition», vol. 5, 1983, pp. 2-9.
- Ito 1985 — K. Ito, *Affective bonds. Hawaiian interrelationships of self*, in G. White e J. Kirpatrick (a cura di), *Persons, self, and experience: Explaining Pacific ethnopsychologies*, Berkeley 1985.
- Leont'ev 1977 — A.N. Leont'ev, *Attività, coscienza, personalità*, trad. it. a cura di M.S. Vegetti, Firenze 1977.
- Ochs 1985 — E. Ochs, *Clarification and culture*, in D. Schiffrin (a cura di) *Georgetown University round table on languages and linguistics 1984*, Washington D.C. 1985.
- Rossi-Landi 1968 — F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano 1968.
- Shore 1982 — B. Shore, *Sala' ilua: A Samoan mystery*, New York 1982.
- Silverstein 1979 — M. Silverstein, *Language structure and linguistic ideology*, in P.R. Clyne, W.F. Hanks, C.L. Hofbauer (a cura di) *The elements: A parasection on linguistic units and levels*, Chicago 1979.
- Vygotskij 1974 — L.S. Vygotskij, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, trad. it. a cura di M.S. Vegetti, Firenze 1974.
- Vygotskij 1980 — Id.; *Il processo cognitivo*, a cura di M. Cole, S. Scribner, V. John-Steiner, E. Soubberman, trad. it. di C. Ranchetti, Torino 1980.