

(Comunicazione presentata al Convegno "La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici", Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, 9-10 dicembre 1986)

CONVERSAZIONI PARALLELE:

LA TRASMISSIONE LINGUISTICA DI PUNTI DI VISTA DIVERSI

Alessandro Duranti

Dipartimento di Studi Glottoantropologici
Università di Roma "La Sapienza"

&

Department of Communication
University of California, San Diego

INTRODUZIONE: LA SCOPERTA DEL QUOTIDIANO

Negli ultimi dieci, quindici anni è nato un forte interesse per l'analisi dei fenomeni sociali del quotidiano. Questa tendenza si riscontra in tutte le scienze umane, ed in particolare in sociologia, antropologia, psicologia, e linguistica.

In sociologia, la micro-analisi delle conversazioni quotidiane accompagna ormai da diversi anni e in certi casi ha sostituito l'analisi delle istituzioni burocratiche o quella delle strutture economiche.

In antropologia, l'etnografia del quotidiano, la descrizione della vita familiare, del lavoro domestico, dei processi di socializzazione dei bambini, è diventata legittima e altrettanto importante come la documentazione e l'analisi degli eventi rituali straordinari che solevano attirare in modo esclusivo l'attenzione degli antropologi della prima metà di questo secolo.

In psicologia, lo studio dei processi d'apprendimento e di sviluppo cognitivo non deve più avvenire necessariamente ed esclusivamente nei laboratori, ma può aver luogo nel mondo più "reale" anche se meno controllato, dell'interazione familiare, della scuola, dell'ambiente di lavoro.

Per molti linguisti, infine, la grammatica di una lingua non si studia più soltanto su dei testi scritti o sulla base delle intuizioni dei parlanti, ma andando a registrare quello che i parlanti nativi si dicono mentre mangiano, lavorano, scherzano, litigano, pettegolano.

Quest'attenzione al quotidiano, ai dettagli della vita sociale ci ha fornito dei nuovi modi di pensare all'oggetto delle nostre discipline e al tempo stesso ha prodotto dei nuovi strumenti analitici. Non c'è dubbio che oggi ne sappiamo molto di più di dieci anni fa del modo in cui sia le strutture sociali che quelle culturali, cognitive e linguistiche si riproducono e si rinnovano nell'esperienza quotidiana dei soggetti. Siamo inoltre più consci del rapporto tra osservato ed osservatore, soggetto ed oggetto, dati e strumenti analitici.

CONTESTO E INTERSOGETTIVITA`

Nello studio del linguaggio, l'interesse per il quotidiano ha coinciso con la (ri)scoperta non solo del contesto ma anche e soprattutto dell'intersogettività. Ciò ha significato la rivalutazione del ruolo fondamentale dell'ascoltatore o ricevente nel costituirsi dei significati trasmessi (cf. Duranti e Brenneis 1986) e la riscoperta di certi autori come ad esempio Bachtin, il "secondo" Wittgenstein, Gadamer, Vygotsky. L'importanza della collaborazione del destinatario nella costruzione e nella interpretazione dei messaggi è dimostrata ad esempio dal fatto che nelle lingue storico-naturali, diversamente da quelle inventate dai logici come Frege, il significato di un enunciato non può essere considerato come la somma dei significati dei suoi singoli termini. Il destinatario deve poter fornire l'informazione complementare da aggiungere al significato referenziale o denotativo. Come potremmo altrimenti capire che certe domande come "dove vai?" richiedono di solito informazione ed altre come ad esempio "hai un fiammifero?" possono essere delle richieste d'azione. Il "lavoro" dell'interlocutore (Rossi-Landi 1973), nella trasmissione linguistica di conoscenze è ancora più ovvio quando osserviamo la trascrizione del parlato quotidiano:

(1) (Sacks 1968, 17 aprile -- cit. da Heritage 1984)

A: I have a fourteen-year-old-son.
 B: Well that's alright.
 A: I also have a dog.
 B: Oh I'm sorry.

(A: Ho un figlio di quattordici anni.
 B: Va bene.
 A: Ho anche un cane.
 B: Ah, mi dispiace.)

Per dare un senso a questa interazione e capire perché i partecipanti si scambino questo tipo di informazioni dobbiamo ovviamente sapere qualcosa del contesto di questi quattro turni: si tratta di una persona (A) che vuole affittare l'appartamento di B. A quest'informazione contestuale in senso stretto va ovviamente aggiunta l'informazione culturale del fatto che per un padrone di casa americano la presenza di minorenni e animali può essere un criterio discriminante nell'accettare o meno un nuovo inquilino. Queste considerazioni da fare nell'analisi rispecchiano processi di comprensione che devono in qualche modo realizzarsi per gli stessi

partecipanti ad ogni momento dello scambio linguistico affinché esso abbia successo e proceda senza interruzioni problematiche.

COOPERAZIONE E ACCORDO

L'interesse per questo tipo di fenomeni ha portato alla postulazione di una serie di norme interpretative e procedurali che si rifanno a principi generali di cooperazione razionale. Negli studi di pragmatica si assume che i partecipanti "collaborino" trasmettendosi informazioni vere, rilevanti, e senza eccedere in particolari inutili (Grice 1975). Qualcosa del genere troviamo nell'etnometodologia, e nel concetto di "fiducia" (*trust*) discusso da Garfinkel (1963; 1967), secondo il quale i partecipanti ad un'interazione di solito sospendono qualsiasi dubbio sull'attendibilità dell'informazione che ricevono e accettano ciò che appare come ciò che è -- fino a prova contraria -- e ciò che viene detto come parte di una serie di altre informazioni o assunti che non hanno bisogno di essere specificati -- il cosiddetto "principio *et cetera*").

L'analisi di dati linguistici in società e culture diverse ha spesso confermato queste generalizzazioni sul procedere collaborativo nella trasmissione delle conoscenze nelle interazioni quotidiane.

Così ad esempio sia l'analisi della conversazione che gli studi pragmatici contemporanei hanno messo in luce delle vere e proprie tendenze "universali" a collaborare e ad evitare la trasmissione del disaccordo. Questo è di solito esemplificato in due modi: (i) da una parte si dimostra che in comunità linguistiche diverse operano gli stessi principi. Così ad esempio, si è dimostrato che i partecipanti a qualsiasi conversazione sembrano rispettare l'organizzazione in "turni" (*turns*) con la tendenza ad evitare sia il silenzio che le sovrapposizioni (cfr. Sacks, Schegloff, & Jefferson 1974). Le eccezioni a questi principi vengono di solito giustificate in quanto esempi di tipi (o generi) d'interazione verbale diversi dalle "conversazioni" in senso proprio (dibattiti politici, oratoria tradizionale, interazione in classe). Sempre nelle conversazioni, ci sarebbe una tendenza ad evitare di correggere gli altri e una preferenza a dare agli altri la possibilità di auto-correggersi (Schegloff, Jefferson, Sacks 1977; Moerman 1977).

Oppure (ii) si dimostra che la violazione di tali principi è sistematica e dovuta ad una serie di strategie concorrenti che però acquistano un significato precisamente dalla violazione dei principi della cooperazione, come ad esempio nel caso della cortesia linguistica, che sarebbe appunto realizzata dalla violazione esplicita di alcuni dei principi razionali della comunicazione.

Così ad esempio, Brown e Levinson (1978) nel loro studio sugli universali della cortesia linguistica (*linguistic politeness*) -- sulla base di dati in varie comunità linguistiche, ma soprattutto quella nordamericana, inglese, tzeltal (maya, Messico), e tamil (India) -- hanno sostenuto l'universalità della tendenza a violare le regole razionali di cooperazione nell'interazione verbale per salvare la "faccia" -- nel senso usato da Goffman (1955)-- degli

interlocutori quando si sta per commettere o si e' appena commesso un atto che appunto minaccia la sacralita' sociale (the "sacred self") di altri partecipanti all'interazione. Così, tipicamente, negli atti di cortesia si direbbero o si presupporrebbero stati di fatto, solidarieta' o differenze di potere che non sono necessariamente vere (ad es. sei elegantissimo, non ti saresti dovuto disturbare, siamo dalla stessa parte, tu sei piu' importante di me, ecc.), si rendono esplicite delle informazioni ovvie, oppure si introducono ambiguita' o incertezze dove non ce ne sarebbero (es. chissa' se c'e' rimasto un po' di vino, vorrei accompagnarti ma non posso). In questo modo si cercherebbe di riassicurare gli interlocutori della loro indipendenza o superiorita' proprio nel momento in cui si sta per intrudere nel loro territorio sociale o non li si sta agevolando come essi desidererebbero.

Come si sa, le eccezioni a questi principi razionali di cooperazione ci sono e sono state piu' volte documentate.

A proposito del principio cooperativo di Grice, si ricordera' ad esempio lo studio di Elinor Ochs (Keenan 1975) in un villaggio malagascio dove le persone non rispettano il principio cooperativo di rispondere in modo non-ambiguo a domande di cui sanno la risposta: a domande del tipo "dov'e' tua madre?" si risponde tipicamente con frasi come "al mercato oppure dai vicini" anche quando si sa dove essa sia. Oppure bastera' menzionare i tribunali o altri contesti politico-giudiziari tradizionali in cui i partecipanti non forniscono informazioni che sarebbero rilevanti ma potrebbero comprometterli.

Esistono inoltre diversi studi che contraddicono la tendenza universale ad evitare l'espressione del disaccordo.

Così ad esempio Marjorie Goodwin (1983) ha documentato il modo sistematico in cui i bambini negri arrivano ad esprimere il disaccordo piu' volte durante la stessa interazione. Schiffrin (1984) ha discusso il modo in cui in una comunita' ebraica americana l'espressione del disaccordo e' coltivata come un valore positivo. A questi due casi presi da contesti informali, conversazionali, si possono aggiungere quei contesti rituali o istituzionali in cui ci si aspetta dai partecipanti l'espressione del disaccordo e la competitivita' piuttosto che l'accordo e la cooperazione: si pensi alle sfide verbali tra i negri adulti negli Stati Uniti (cfr. Kochman 1983; Labov 1972; Mitchell-Kernan 1972), e ancora ai contesti politico-giudiziari documentati dagli antropologi in varie culture (cfr. Bloch 1975; Brenneis & Myers 1984; ecc.).

Questi controesempi ai principi razionali della cooperazione vengono spesso considerati come "l'eccezione che conferma la regola". C'e' inoltre la preferenza tipica di tanta scienza contemporanea di tenersi aggrappati a dei principi "quasi sempre" validi piuttosto che ammettere una situazione di apparente mancanza di principi e di apparente "caos". Ma questi atteggiamenti o preoccupazioni sono dovuti, a mio avviso, ad una concezione limitata del ruolo del linguaggio nell'interazione quotidiana e ad una visione unilaterale e cioe' non dialogica del rapporto tra linguaggio e contesto

socioculturale.

Vorrei quindi qui sostenere che l'inclusione e la comprensione di queste apparenti "eccezioni" nell'ambito della gamma della fenomenologia sociale quotidiana puo` offrirci l'occasione di arrivare ad una migliore comprensione non solo del sociale e di cio` che effettivamente viene trasmesso nel parlare quotidiano, ma anche del rapporto da una parte tra macro-contesto ideologico-culturale e interazione quotidiana e dall'altra tra conversazioni spontanee e materiali etnografici.

CONTESTI "MICRO" E "MACRO"

Per chiarire questo punto e' necessario prima fare un passo indietro e menzionare un problema implicito nel tipo di sviluppo metodologico e teorico piu' sopra accennato. Va qui cioe` detto che, una volta accettata, anche solo in parte, l'ipotesi dell'importanza fondamentale dell'interazione verbale quotidiana nel costituirsi dell'ordine socio-culturale, ci troviamo di fronte ad un nuovo problema. Quello della necessita` di riscoprire cio` che i nostri dati, le nostre registrazioni, non mostrano piu` e che e` invece a volte contenuto nei nostri appunti, nei nostri diari o semplicemente nelle nostre memorie o intuizioni. La battaglia contro le ovvieta` della sociologia positivista oppure contro l'antropologia sociale o simbolica che si nutre di categorie aprioristiche ci puo` cioe` privare degli strumenti e a volte anche dei dati per poter ricostruire un ponte tra la micro-struttura del quotidiano e la macro-struttura del sistema sociale. Una volta criticati i metodi tradizionali dell'indagine sociologica o antropologica -- ad es. l'intervista con gli "informanti" o l'osservazione-partecipante -- in favore della registrazione di interazioni "naturali" o "spontanee", bisogna domandarci se sia ancora possibile utilizzare le informazioni ricavate dai metodi etnografici tradizionali o se essi non diventino un bagaglio in piu` a volte necessario per arrivare alla meta, a volte semplicemente imbarazzante o aneddótico. Una volta posta questa domanda, ci rendiamo conto che mentre prima le scienze sociali si erano trovate ad ignorare la dimensione individuale, soggettiva del costituirsi dell'ordine sociale, la scoperta dell'intersoggettività, sotto la spinta della fenomenologia, ha finito col portare alcuni sociologi -- come ad esempio gli analisti della conversazione -- a dubitare in modo radicale se non dell'esistenza almeno dell'analizzabilità empirica del macro-contesto, delle istituzioni, delle ideologie culturali. L'analisi del sociale coincide ad esempio per gli analisti della conversazione con l'analisi del micro-contesto conversazionale. L'ordine sociale esiste, ma va analizzato come una serie di principi cooperativi e fundamentalmente razionali che si realizzano quotidianamente, centinaia se non migliaia di volte al giorno. Cio` che non appare sulle trascrizioni, cio` di cui non si parla, non esiste.

Vorrei qui sostenere che questo e` in realta` un limite metodologico e teorico dell'analisi etnometodologica in cui si finisce col trovare incredibili somiglianze tra comunita` linguistiche al livello minuto dell'interazione, perdendo di vista le grandi differenze individuali,

culturali o sociali che pure esistono nella nostra percezione degli eventi così come secondo altri parametri di giudizio (ad es. quello economico).

In realtà, dovrebbe essere possibile analizzare l'interazione quotidiana a diversi livelli, a volte paralleli, ciascuno dei quali ci offre degli strumenti diversi e fondamentali non solo per la comprensione del sociale ma anche per la comprensione del costituirsi e della sopravvivenza di particolari sistemi o sotto-sistemi linguistici o semiotici.

Sosterro` quindi che l'integrazione dell'analisi linguistica del discorso spontaneo con l'etnografia dei testi così come del contesto più ampio in cui tali testi vengono prodotti ci fornisce l'occasione per definire una realtà sociale e semiotica ben più complessa di quella presagita dagli studi sopra menzionati. Cooperazione e sfida, accordo e disaccordo, rispetto/intrusione saranno quindi visti come facce non opposte ma complementari e a volte contemporanee nella trasmissione linguistica del sapere nell'interazione quotidiana. .

Ed è venuto quindi il momento di passare ai dati.

I DATI

I dati qui presentati sono tratti da materiali etnografici e linguistici raccolti nel corso di due soggiorni in un villaggio tradizionale delle Samoa Occidentali, la prima volta dal giugno 1978 al luglio 1979 e la seconda volta dal marzo al maggio 1981. I dati linguistici consistono di diverse migliaia di pagine di trascrizioni di interazioni verbali spontanee nei contesti più diversi: in contesti familiari e informali, in eventi rituali, politici, e religiosi, in interviste con diverse persone del luogo (alcune condotte in samoano altre in inglese).

Il mio lavoro di ricerca nelle Samoa è stato ed è tuttora parte di un progetto più ampio sull'acquisizione e sull'uso della lingua samoana in un contesto monolingue tradizionale [nota 1]. Gli altri componenti del gruppo di ricerca sono Elinor Ochs e Martha Platt, che sono state tra l'altro responsabili di 18000 pagine di trascrizione di interazioni in ambiente familiare. I materiali che presenterò qui sono stati raccolti da me, ma la discussione e analisi che qui presenterò è stata certamente influenzata da innumerevoli discussioni con queste due ricercatrici e con altri colleghi. I miei debiti intellettuali e sociali verso la comunità samoana di Falefaa (nell'isola di Upolu) che ci ha ospitati sono molti. Spero che questo mio scritto riesca a cogliere almeno una parte della complessità semiotica del vivere sociale che sembra così ovvia ai miei amici samoani ma è così difficile da cogliere nei termini accademici occidentali.

UNA CONVERSAZIONE IN UN VILLAGGIO SAMOANO

Comincio la discussione dei dati col presentare una conversazione da me registrata nell'estate del 1978, dopo poco tempo che eravamo arrivati nel villaggio samoano dove abbiamo condotto la nostra ricerca. Mi trovavo in casa del pastore protestante samoano F. quando all'improvviso arrivo` inaspettato l'anziano diacono A. Io corsi subito a prendere il registratore a pile e cominciai a registrare la conversazione senza sapere di cosa stessero parlando. Solo piu` tardi, trascrivendo e analizzando la trascrizione con l'aiuto del pastore e di altri samoani mi resi conto che parte della conversazione era stata dedicata a parlare del nostro gruppo di ricerca. Infatti verso l'inizio troviamo un passaggio in cui A. si vanta dell'invito a cena la sera prima quando noi tre ricercatori (Elinor Ochs, Martha Platt, ed io) lo eravamo andati a trovare:

(2) (Pastore e diacono) [nota 2]

(...)

19 A; fa`akali mai agapoo. fai aa laakou mea`ai.
"aspettato ieri sera. fatto da mangiare per loro."

20 fa`aSaamoafai le maakou kofe=
"alla samoana.= fatto il caffe`"

(...)

24 ia m- ma m- maakou maamoe.
"con il montone."

25 fai le umu kalo a Eki ma lu`au.
"Eki ha fatto il taro al forno e la crema (palusami)."

26 e fa`akali mai ai.
"per dargli il benvenuto."

27 (.3)

28 F; mm.

29 A; (a iga ia) mo le mea o fa`iSaamoafo`i gei saa-
(e poi) con le banane samoane che abbiamo

30 (1.5) vekeveke laa ma saka fo`i lea fa`amaluu.
"tagliuzzato e bollito e poi raffreddato."

31 F; o:-
"ah."

32 (1.3)

Ecco che a questo punto A. conclude questa descrizione con una valutazione positiva della serata che e` immediatamente seguita da una domanda di F.:

(3)

33 A; fiaFia lava agapoo. -hh `ai maa`Ona.

"molto felici ieri sera. -hh mangiato a sazieta`!"

34 (? ?)

35 F; [ga `a`ai laa le vaaega?=
"Ha mangiato l'equipe?"

Si noti come alla riga 33 A. usa la radice del verbo `ai 'mangiare' senza specificazione di persona verbale. Non dice CHI ha mangiato a sazieta`, si dovrebbe capire dal contesto. Ma F invece pone la domanda specifica (riga 35) che costringe di fatto A. a rettificare, come dimostra il seguente passaggio:

(4)

36 A; =Ioe. (.3) maakou `a`ai.
"Si` (.3) noi (tutti) abbiamo mangiato."

37 (.5)

38 F; hh.

39 A; `a e le`i lava le`i kele laga le mea-
"ma non troppo non molto perche' la cosa-"

40 F; [le`i kele laga []
non molto perche' -

41 F; laga `ua uma oga `a`ai.
"perche' avevano gia`
mangiato."

E di fatto era vero, noi avevamo gia` mangiato a casa di F non avendo capito che l'invito di A. era un invito a cena. Si noti come la rettifica dell'affermazione che tutti avevano mangiato a sazieta` viene realizzata collaborativamente, un pezzo per volta, a piu` voci. F. aspetta che sia A. a rettificare e dopo aver fatto eco alle sue parole offre la ragione. Dopo poco F. da` la sua versione della serata raccontando quello che noi avevamo mangiato a casa sua:

(5)

54 F; fai ai le maakou mea`ai.
"abbiamo preparato la nostra cena."

55 (1.)

56 pee mai le moa i le maakou paamo=faia ai le maakou-
"abbiamo ammazzato il gallo nel nostro pollaio=per farci-"

Questa descrizione dei fatti potrebbe essere vista in un modo neutrale, ma le conoscenze extralinguistiche sul rapporto tra F. e A.

all'interno del villaggio e piu` in particolare all'interno della congregazione religiosa mi dicono che tra i due esiste un rapporto complesso, in cui c'e` una componente fortemente competitiva che si manifesta in questo caso con la sfida su chi ci ha veramente sfamato e chi ci ha dato il cibo migliore (va detto che l'uccisione del pollo e` un avvenimento degno di nota). Questa competitivita` si era in parte manifestata privatamente con il consiglio da parte di F. di evitare di andare a casa di A. perche' questo avrebbe causato gelosie da parte di altri membri della congregazione. Non e` quindi un caso che tale competitivita` riappaia proprio il giorno in cui noi saremmo dovuti tornare a casa di A. per un altro invito a cena. Ma in realta` A. e` venuto a dirci che non possiamo andare. Molto piu` avanti nella conversazione, A. introduce quest'argomento che viene definito come la "ragione della visita" -- una definizione importante, che corrisponde a quella che nelle conversazioni telefoniche e` stata chiamata "la ragione della chiamata" (cfr. Schegloff & Sacks 1973):

(6)

347 A; -hh e iai le mea ga `ou afe mai ai.
"-hh c'e' una cosa per cui sono venuto."

348 (.5)

349 F; ia`. lelei.
"Bene (va avanti)."

350 A; go`u afe mai iaa ke `oe e fa`amaalie aku.
"Sono venuto da te a scusarmi."

351 ia` e fa`amalamalama lelei iaa- (.3)
"gia` a spiegarmi bene con"

352 Alesana ma le `aaiga.
"Alessandro e la famiglia."

353 (1.)

354 i fo`i lele- i le falekua o le ali`i
"e anche con co- con la consorte [Risp.] del nostro[nota 3]"

355 (1.)

356 uaa o le maakou kalagoaga o gagei
"a causa di quello che si e` detto a proposito di stasera"

357 e oo aku- koe kafafao.
"di tornare (da noi) a far visita."

358 F; mm.

Il motivo addotto e` che la famiglia del futuro genero ha inaspettatamente annunciato una visita proprio per quella sera:

(7)

- 373 A; ge`i fa`akali mai le `aaiga o le kamaloa.
"temo (che) la famiglia dell'uomo ci aspetti."
- 374 F; o:.
"oh."
- 375 A; ia ou ke lagoga e momoe.
"gia` sento che rimarranno a dormire."

La risposta di F. viene prima ancora di avermi consultato, e` cortese e riconciliatoria:

(8)

- 383 F; e leai se aafaaiga. (1.) uaa: e:--
"non fa niente. (1.) perche' -"
- 384 A; =fa`apea ai e-
"penso che"
- 385 F; [pea o lea kaakou ke gogofa e KEle aso (e ?)
"penso che saremo tutti qui ancora per molti
giorni (...)"
- 386 A; e mo`i.
"e` vero."

Anche se qui non si vede, i miei dati etnografici, la mia conoscenza dei personaggi coinvolti mi dicono che in realta` F. e` contento che noi non possiamo andare, cosi` come ad A. da` fastidio di doversi umiliare davanti a F. nel ritirare l'invito. Non e` un caso che pur riconoscendo l'autorita` del giovane pastore in quanto capo della congregazione religiosa ed inoltre capo della nostra famiglia "estesa" (noi avevamo costruito due case nella terra assegnata al pastore), l'anziano diacono vuole in qualche modo trasmettergli la sua disapprovazione di certi suoi comportamenti. Dalla riga 62 alla riga 345 A. e F. hanno discusso un malinteso all'interno della congregazione e A. ha avuto occasione di far sentire la sua voce di anziano diacono e la sua esperienza politica di oratore e ha rimproverato F. per il suo comportamento. Cerchero` di dimostrare che questi contrasti, questa competitivita` in realta` vengono per cosi` dire "giocati" anche all'interno di questa discussione apparentemente innocua del contrattempo della visita del futuro genero. In particolare, sembrerebbe che il sistema linguistico offra una serie di sottosistemi semiotici assai efficaci nel connotare indirettamente rapporti di competitivita` e di sfida mantenendo l'apparenza di cooperazione e affabilita`. Ecco allora che si delineano all'interno della stessa conversazione due piste diverse, parallele: una cooperativa e affabile, l'altra competitiva e aggressiva. E' proprio la possibilita` di entrambe che permette, a mio avviso, la sopravvivenza dei rapporti sociali particolari e del sistema sociale in generale all'interno di notevoli differenziazioni di punti di vista

e di interessi.

Tali sottosistemi comprendono l'uso di particolari termini lessicali, di particolari morfemi di tipo "affettivo", e la scelta del registro fonologico. Esaminiamo per primo quest'ultimo (per limiti di tempo non affronterò qui la discussione dei morfemi "affettivi", che rimando ad altra sede).

LA PARLATA "BUONA" E QUELLA "CATTIVA"

In samoano, esistono due registri fonologici: la "parlata buona" e la "parlata cattiva", la differenza sta nel repertorio di fonemi. Nella parlata buona esiste un'opposizione tra /t/ e /k/ da una parte e tra /n/ e /g/ (la "g" rappresenta la nasale velare) dall'altra, mentre nella parlata "cattiva" quest'opposizione è neutralizzata visto che non esistono né la /t/ né la /n/. Si veda la fig. 1:

PARLATA BUONA	TRADUZIONE	PARLATA CATTIVA
<i>maatou</i>	"noi (escl.)"	<i>maakou</i>
<i>atu</i>	partic. deittica	<i>aku</i>
<i>nanei</i>	"più tardi"	<i>gagei</i>
<i>Elenoa</i>	"Elinor"	<i>Elegoa</i>
<i>Alesana</i>	"Alessandro"	<i>Alesaga</i>

Fig. 1

La parlata "buona" si usa nelle attività di origine od orientamento occidentale (scrittura, scuola, radio, preghiere cristiane), quella "cattiva" nelle attività indigene sia informali (tra amici, in famiglia) che formali (oratoria tradizionale, consigli politici) (cfr. Duranti 1981; Duranti e Ochs 1984; Shore 1982). La parlata "buona" si usa anche nel parlare con gli stranieri, come dimostra questo passaggio in cui F. cerca di spiegarmi la ragione della visita di 'A.:

(9)

407 F; ((interrompendo A.)) *Alesana*,
"Alessandro,"

408 (1.)

409 `A. ((NOME)) (2.2) `ua sau `A. ((NOME)) (.6)
"A. (2.2) è venuto A. (.6)

410 e fa`amaalie `oe. (.5) ma *Elenoa*.
"a scusarsi (con) te. (.5) e *Elinor*."

411 ma *Mareta*. (1.) e `aua le oo atu i le poo *nanei*.
"e *Martha*. (1.) di non andare da loro stasera."

Eppure piu` avanti, quando A. mi si rivolge (alla riga 493) troviamo stranamente che usa la parlata cattiva:

(10)

489 A; LA`U ALU!
"Io vado!"

490 (2.2)

491 A; fai au mea. (1.) a::- (.5) ia`.
"fate le vostre cose (1.) e:: (.5) insomma."

492 po `o lea fo`i se mea ia fai pea Fa`akauoloa.
"se c'e` qualcosa continuate a fare (con) Fa`atauoloa."

493 ia::- (1.2) ia ga laku fo`i lea lea iaa ke a`u.
"e: - (1.2) e vieni anche da me (per qualsiasi cosa)."

494 uaa e- e- (.3) pe e sili fo`i a`u iaa F. ((NOME))
"perche' - (.3) io sono migliore di F."

495 (.5) hoihoihoi aka le a(h)li`i!
"((ridendo)) hoihoihoi (guarda) come ride il nostro!
((riferito a me))"

496 hehehehe! h- he.

Data l'abilita` di un parlante come A. in altri contesti (anch' essi documentati) di passare con grande facilita` da una parlata ad un'altra, una possibile spiegazione di questa "svista" puo` essere il fatto di voler, seppure inconsciamente, lanciare la frecciata a F., che puo` esser visto come il destinatario principale del turno alla riga 494 (si noti il contrasto tra questo caso e quanto avviene alla riga 352, es. (6) in cui A. aveva usato la parlata "buona" nel pronunciare il mio nome). Il bersaglio di quest'atto linguistico scherzoso e` dunque innanzitutto F. e non io. La scelta del registro fonologico puo` essere interpretato come un "indice" (alla Peirce, cfr. Siverstein 1976) -- o come un'indicazione contestuale (cfr. Gumperz 1977) -- della multifunzionalita` dell'enunciato scherzoso che ha contemporaneamente piu` di un destinatario e puo` essere interpretato come scherzoso oppure come serio. E la sua forza e` data appunto da questa ambiguita`, da questo parallelismo interpretativo costituito dalla combinazione di tratti sintattico-semantici (parla di F. in terza persona, rivolgendosi a me) e di tratti fonologici (la scelta della variante "cattiva").

LE PAROLE DI RISPETTO

La contemporaneita` di piu` atti linguistici e sociali diversi puo` inoltre essere realizzata con l'uso di un altro registro, questa volta lessicale, e cioe` il cosiddetto vocabolario di rispetto (`upu

fa`aaloalo) (cfr. Milner 1961; Shore 1982; Duranti 1986).

In samoano esistono delle parole speciali riservate alle persone dotate di titolo, siano essi capi propriamente detti (*ali`i*) oppure oratori (*tulaafale*). Si tratta di nomi e verbi che descrivono tali individui così come le loro azioni, i loro sentimenti, voleri, parenti, possedimenti. E` questo uno di quei casi in cui sembra esserci una corrispondenza biunivoca tra struttura sociale fortemente gerarchizzata e sistema lessicale. Ecco alcuni esempi:

PAROLA COMUNE	TRADUZIONE ITALIANA	PAROLA RISPETTOSA (CAPI)	PAROLA RISPETTOSA (ORATORI)	PAROLA RISPETTOSA (ORAT. IMPORT.)
<i>fale</i>	casa	<i>maota</i>	<i>laoa</i>	
<i>to`alua</i>	consorte	<i>faletua</i>	<i>tausì</i>	
<i>tautala</i>	parlare	<i>saunoa</i>	<i>fetalai</i>	<i>vagana</i>
<i>alu</i>	andare	<i>afio</i>	<i>maliu</i>	

FIG. 2

(N.B. In questa figura i termini samoani sono citati nella parlata "buona" che si addice alla lingua scritta, ma negli esempi gli stessi termini sono trascritti nel modo in cui sono stati pronunciati.)

Secondo Brown e Levinson (1978), il mostrar rispetto e' un modo per compensare per gli atti che minacciano la faccia o il "territorio" dell'interlocutore (*face-threatening acts*).

"There are two sides to the coin in the realization of deference: one in which S[peaker] humbles and abases himself, and another where S raises H[earer] (pays him positive face of a particular kind, namely that which satisfies H's want to be treated as superior). In both cases what is conveyed is that H is of higher social status than S. By conveying directly the perception of a high P[ower] differential, deference serves to defuse potential face-threatening acts by indicating that the addressee's rights to relative immunity from imposition are recognized -- and moreover that S is certainly not in a position to coerce H's compliance in any way." (Brown & Levinson 1978: 183).

E cioè` per compensare o tranquillizzare la persona a cui si sta per imporre un'azione che in qualche modo minaccia il territorio del se', si puo` dire qualcosa del tipo "tu sei (piu') importante e potente, oppure "io sono piccolo e non conto niente". Questa nozione dell'uso del rispetto per riconoscere (almeno a parole) la relativa immunita` dall'imposizione sembra confermata dai dati samoani ricavati dalla registrazione delle interazioni quotidiane piu` diverse. Un esempio e` fornito nel brano dell'esempio (6), riga 354, in cui A. nello scusarsi si riferisce a mia moglie come *falekua*, il termine riservato

alla sposa di un capo.

Al tempo stesso il lavoro etnografico aiutato dall'analisi linguistica sulla concezione locale del rispetto presenta una visione diversa e in un certo senso opposta del concetto di rispetto assunto dalla letteratura pragmatica. Il rispetto per i samoani e` non tanto visto come una strategia per riassicurare l'interlocutore della propria liberta` d'azione e di scelta quanto piuttosto come strategia di controllo e coercizione che forza il bersaglio dell'atto linguistico a comportarsi seguendo una certa etichetta e un certo ruolo.

Discuterò qui solo un esempio (per piu` dettagli, rimando a Duranti 1986). Si tratta di uno scambio avvenuto alla fine di uno dei consigli politico-giudiziari, detti *fono*, da me registrati e studiati per la mia tesi di dottorato (cfr. Duranti 1981).

Il contesto e` questo: la discussione del consiglio e` finita, Moe`ono, l'oratore piu` anziano, ha appena chiesto se c'e` rimasta della kava per fare una cerimonia conclusiva e gli e` stato risposto di no. Si volta allora verso di me, e dice:

(11) (fono, 7 aprile, 1979 [p.109, ms.])

Moe`ono; Ia Alesaga (le) Sili,
"Allora Alessandro il Grande,"

uaa ua `uma ga kusikusi?=
mbe' hai finito con questo scrivere?"

`o aa ea ga mea e kusikusi (e) `oe?
"che cos'e` che scrivi (ripetutamente)?"

?; ((RISATA)) hehehehe

Fuimaono; `o a kou vagaga aa ma saugoaga lea
"e` il vostro parlare e il parlare (dei capi) che"

ua kusikusi uma lava e le kama.
"scrive tutto tutto il ragazzo."

Nella risposta data (in mia vece) dal capo Fuimaono troviamo due parole di rispetto: *vagaga* (v. Fig. 2) che si usa solo con Moe'ono ed un altro oratore anziano del villaggio (Iuli), e *saugoaga* che e` appropriato per i capi. Troviamo anche nell'ultima riga un termine di umilta` per via di terzi (*other-abasement*), vale a dire *kama* "ragazzo" (ma anche "bambino") usato nel riferirsi alla mia persona. Questo termine e` piuttosto marcato, inusuale, visto che in moltre altre circostanze io sarei stato oggetto di termini di rispetto (v. piu` sopra la discussione del termine *falekua*). Quello a cui ci troviamo di fronte e` dunque un tentativo da parte del capo Fuimaono di ridimensionare il mio ruolo e al tempo stesso attenuare l'atto linguistico piuttosto aggressivo di Moe'ono. Si noti l'uso della locuzione "Alessandro Il Grande" che Moe'ono usa verso di me; un modo per sottolineare la mia mancanza di titolo nobiliare -- e cioe`

l'unico titolo che gli viene in mente e` un titolo finto che invita la risata degli altri. Possiamo senz'altro analizzare questo scambio come il tentativo, per altro riuscito, di rassicurare Moe'ono della sua superiorita` proprio tramite le due strategie menzionate da Brown e Levinson: da una parte riconoscendogli lo status sociale di grande oratore e dall'altra abbassando in modo sproporzionato il mio rango che e` ridotto a quello di un giovanetto. E come potrebbe mai un "ragazzo" dar fastidio a degli uomini cosi` potenti? Come suggerisce Fuimaono, un giovane puo` solo prendere appunti per imparare dalla eloquenza delle persone grandi e illustri.

Eppure c'e` un altro modo di analizzare gli stessi dati. Quest'altra interpretazione e` complementare e contemporanea alla prima e consiste nell'uso del linguaggio, in questo caso il lessico del rispetto, per condizionare e controllare il comportamento dell'interlocutore. E` proprio facendo riferimento al suo rango elevato che Fuimaono placa il possibile antagonismo di Moe'ono, ma non semplicemente facendolo sentire piu` importante, ma ricordandogli il suo rango sociale e quindi il tipo di comportamento pubblico che ad esso si conface.

E` questa infatti a mio avviso una delle funzioni fondamentali del lessico del rispetto in samoano: mentre da una parte tali parole riconoscono lo status o rango elevato del referente, al tempo stesso lo intrappolano in una varieta` ristretta di comportamenti, quelli cioe` che si addicono ad un nobile, a chi possiede un titolo: controllo fisico e morale. Come ho dimostrato altrove questo concetto del rispetto come forza coercitiva sopravvive anche nel modo di parlarne nelle conversazioni di tutti i giorni. Il rispetto non e` visto come qualcosa che viene semplicemente dato in scambio per qualcosa (richiesta, imposizioni di vario tipo). Piuttosto esso e` una forza pragmatica che attiva certi comportamenti e in tal modo restringe piuttosto che aumentare la gamma di liberta` d'azione degli individui.

Anche in questo caso dunque ci troviamo di fronte a dei veri e propri discorsi paralleli in cui la multifunzionalita` del linguaggio e` dispiegata e al tempo stesso costituita dall'uso strategico e sistematico di sottosistemi linguistici che a loro volta vengono mantenuti in vita da tali usi.

In conclusione, la trasmissione dei punti di vista individuali e dei valori culturali di una data comunita` non si trasmettono in modo sempre esplicito, chiaro e distinto, ma essi stessi si avvalgono di contrappunti efficaci tra diversi modi di esprimersi e sottosistemi semiotici che vanno scoperti e resi espliciti mediante l'integrazione dell'analisi dei testi e del sapere etnografico.

NOTE

- 1) Il lavoro di ricerca nelle Samoa Occidentali e` stato sovvenzionato dalla National Science Foundation e dalla Research School of Pacific

Studies della Australian National University.

2) La trascrizione segue le convenzioni degli analisti della conversazione (cfr. Sacks, Schegloff, & Jefferson 1974) e si basa su un programma per l'immissione di dati su computer scritto da John B. Haviland. Il samoano è qui trascritto secondo l'ortografia tradizionale -- l'apostrofo invertito rappresenta una occlusiva glottidale e la "g" rappresenta una nasale velare -- con l'eccezione delle vocali lunghe che qui ho trascritto fonemicamente, con due vocali identiche.

3) La traduzione del termine *ali'i* è assai problematica visto che esso oltre ad essere il termine con cui si identificano i "capi" si usa, in vari contesti, per riferirsi sia ad adulti che a bambini. In alcuni casi *ali'i* può addirittura riferirsi ad oggetti inanimati (es. un albero). La traduzione italiana "il nostro" che ho qui scelto vuole cercare di rendere l'idea di un termine dalle molteplici connotazioni, alcune delle quali rimangono fortemente legate al contesto in cui si parla.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bloch, M. (1975) (a cura di) *Political language and oratory in traditional society*. Academic Press, Londra.

Brown, P. & Levinson, S. (1978) *Universals in language usage: politeness phenomena*. in E.N. Goody (a cura di) *Questions and politeness: strategies in social interaction*. Cambridge University Press, Cambridge.

Brenneis, D. & Myers, F. (1984) *Dangerous words: language and politics in the Pacific*. New York University Press, New York.

Duranti, A. (1981) *The Samoan fono: a sociolinguistic study*. Pacific Linguistics Series B, vol. 80. Canberra: Australian National University.

Duranti, A. (1986) *Language in context and language as context: the Samoan respect vocabulary*. Articolo presentato all'LXXXV Congresso della American Anthropological Association, nel simposio "Rethinking context: language as an interactive phenomenon", Philadelphia.

Duranti, A. & Brenneis, D. (1986) (a cura di) *The audience as co-author*. Un numero speciale della rivista *Text*.

Duranti, A. & Ochs, E. (1984) *L'alfabetizzazione in un villaggio samoano*. *Eta' Evolutiva* 8, pp. 8-24.

Garfinkel, H. (1963) *A conception of, and experiments with, 'trust' as a condition of stable concerted actions*. In O.J. Harvey (a cura di)

- Motivation and social interaction, New York, Ronald Press, pp. 187-238.
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in ethnomethodology*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Gumperz, J. (1977) Sociocultural knowledge in conversational inference, in M. Saviile-Troike (a cura di), *Georgetown University round table on languages and linguistics 1977*. Georgetown University Press, Washington, D.C.
- Goffman, E. (1955) On face-work: an analysis of ritual elements in social interaction. *Psychiatry: Journal of the Study of Interpersonal Processes* 18, pp. 213-231.
- Goodwin, M.H. (1983) Aggravated correction and disagreement in children's conversation. *Journal of Pragmatics* 7, pp. 657-677.
- Grice, P. (1975) Logic and conversation. In P.Cole & J.L. Morgan (a cura di), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*. Academic Press, New York, pp 41-58.
- Heritage, J. (1985) *Garfinkel and ethnomethodology*. Polity Press, Cambridge.
- Keenan, E. Ochs (1975) On the universality of conversational implicatures. *Language in Society* 5, pp. 67-80.
- Kochman, T. (1983) *Black and white style in conflict*. University of Chicago Press, Chicago.
- Labov, W. (1972) *Language in the inner city*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Milner, G.B. The Samoan vocabulary of respect, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 91, pp. 296-317.
- Mitchell-Kernan, C. (1972) Signifying and marking: two Afro-American speech acts, in J.J. Gumperz & D. Hymes (a cura di) *Directions in Sociolinguistics: the ethnography of communication*, pp. 161-179. Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Moermon, M. (1977) The preference for self-correction in a Tai conversational corpus. *Language* 53, pp. 872-882.
- Rossi-Landi (1973) *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Bompiani, Milano.
- Sacks, H., Schegloff, E. & Jefferson, G. (1974) A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation. *Language* 50, pp. 696-735.
- Schegloff, E., Jefferson, G., & Sacks, H. (1977) The preference for self-correction in the organization of repair in conversation.

Language 53, pp. 361-382.

Schegloff, E. & Sacks, H. (1973) Opening up closings. *Semiotica*, 8, pp. 289-327.

Silverstein, M. (1976) Shifters: linguistic categories and cultural description, in K. Basso & H. Selby (a cura di), *Meaning in anthropology*, pp. 11-55. University of New Mexico Press, Albuquerque.

(file: parall.mss)